WILLIAM F. PRICE RICHLEY H. CRAPO

INTRODUCERE ÎN ANTROPOLOGIE CULTURALĂ

Editura BCS

BUCUREŞTI
2001

WILLIAM F. PRICE RICHLY H. CRAPO

INTRODUCERE ÎN ANTROPOLOGIE CULTURALĂ

Traducere şi tehnoredactare:
EUSEBIU TIHAN,
psiholog-sociolog

Editura BCS
Bucureşti,
2001

William F. Price Richly H. Crapo

CrossCultural Perspectives in Introductory Psychology

© 1992, West Publishing Co

© 2001,

Editura BCS
Introducere în Antropologie culturală
153 pag , 21 cm
Titlu orig (engl.): CrossCultural Perspectives in Introductory Psychology

Traducere şi tehnoredactare:
Eusebiu Tihan, psiholog-sociolog

ISBN 973-85278-4-8

Cuprins:

CUVANT INAINTE..... 7

PREFAŢA 8

METODE DE CERCETARE 10

UTILIZAREA TESTELOR PROIECTIVE ÎN CULTURILE NON-VESTICE 10

SENZATIA 17

LIMITELE FOLOSIRII CAIACULUI: UN CAZ DE ANGOASĂ DE CAIAC 17

PERCEPTIA 22

PERCEPŢIA ADÂNCIMII ŞI ILUZIILE VIZUALE: DE CE EXISTĂ DIFERENŢE CULTURALE ÎN PERCEPŢIE ? 22

STARE DE CONSTIINTA 27

VISURILE DE LA O CULTURĂ LA ALTA..... 27

CONDITIONARE SI INVATARE 33

DUHURILE ÎN VIZIUNEA POPULAŢIEI IFALUK DIN MICRONEZIA..... 33

MEMORIA ŞI PROCESAREA INFORMAŢIEI..... 38

CUM GÂNDESC COPIII: UN MIJLOC DE EVALUARE ŞI MĂSURARE 38

CINE SE TEME DE TESTARE? DIFERENŢE CULTURALE, DE GEN ŞI SOCIO-ECONOMICE RELEVATE ÎN EVALUAREA ANXIETĂŢII. 42

COGNITIVISM SI LIMBAJ 46

O LUME A CULORILOR: CULTURA INFLUENŢEAZĂ TREBUINŢELE LINGVISTICE 46

MOTIVAȚIA 53

FOAMEA: MOTIVAȚIE PENTRU CANIBALISMUL AZTEC 53

AGRESIUNEA: NONVIOLENȚA LA COMUNITATEA SEMAI 59

EMOTIA..... 67

EXPRESIILE FACIALE IN JURUL LUMII 67

FRICA DE VRĂJI ÎN RÂNDUL POPULAȚIEI ESCHIMOŞE AIVILIK 71

DEZVOLTAREA ÎN VIAȚA COTIDIANĂ 77

VARSTELE INAINTATE IN CULTURA AMERICANA 77

RITUALURILE INIȚIATICE LA FEMEI 81

INTELIGENTA SI DIFERENTELE INDIVIDUALE..... 87

RASA, CULTURA SI QI-UL 87

PERSONALITATEA 94

CARACTERISTICILE LIDERULUI: UN CAZ DE JUDECATA MORALA INTR-O COMUNITATE RURALA AFRICANA 94

DIFERENȚELE DE VÂRSTĂ CA TRĂSĂTURI ALE PERSONALITĂȚII LA POPULAȚIA MAYA DIN ȚINUTURILE MUNTOASE 99

PSIHOLOGIA SANATATII 104

VRAJITORIA!..... 104

STILURI DE SOLUȚIONARE A PROBLEMELOR ÎNTÂLNITE ÎN GRUPURILE DE ADOLESCENȚI GERMANI ŞI ISRAELIENI 109

PSIHOLOGIA COMPORTAMENTULUI ANORMAL 114

NUMEŞTE-MĂ "NEBUNIE". DIAGNOSTICAREA PSIHIATRICĂ LA POPULAȚIILE ESCHIMOŞĂ ŞI YORUBA.. 114

KORO - SINDROMUL DEPERSONALIZĂRII 121

PSIHOLOGIA SOCIALA 126

LASA-MA IN PACE !: PATERNURI ALE COOPERĂRII LA COMUNITATILE MEXICANE, AFRICANE ŞI ANGLO-AMERICANE ÎN CEEA CE PRIVEŞTE COOPERAREA 126

POLIANDRIA - MULTIPLI SOȚI IN TIBET ŞI PAHARI, INDIA 132

SEXUALITATE 141

MIXUL DE GEN PRINTRE POPULAȚIA NATIVĂ NORD-AMERICANĂ 141

DIFERENȚE CULTURALE ÎN PROBLEMA GELOZIEI CU SUBSTRAT SEXUAL 148

Cuvânt înainte

Aş vrea să mulţumesc tuturor celor ce s-au implicat în acest proiect. în 1990 am fost desemnat de către Universitatea din New York pentru a primi *"Faculty Grant for the Improvment of Undergraduate Instruction*". Acest strălucitor premiu a ajutat acest proiect să se dezvolte şi să devină o carte. Cam în acelaşi timp am avut şansa de a-l întâlni pe John Dworetzky în St. Petersburg, Florida, la Institutul Naţional pentru Psihologie, care şi-a manifestat interesul faţă de ideea de a adăuga abordarea culturală ca o componentă suplimentară la cursul de introducere în psihologie.

Printre cei ce au ajutat în dezvoltarea şi apariţia acestei cărţi prin ajutorul, comentariile şi încurajările lor, trebuie să îi amintesc pe: Teresa Bordeau, David Campbell, Gail Rogers Rice şi Dong Wilmes. Câţiva ani de-a rândul, împreună cu Dong Wilmes am petrecut ore întregi discutând despre componentele şi valorile Educaţiei Generale în cadrul Colegiului. Continuul interes pentru dezvoltarea simţului cultural al studenţilor noştri a venit în completarea acestui proiect ca un element deosebit de important.

Sprijinul ce l-am primit de la trustul West a fost colosal. Aş vrea să mulţumesc în special lui Steve Schonebaum pentru îndrumarea sa prietenoasă de-a lungul întregului proces. Prin observaţiile lor, atât Dennis Coon cât şi John Dworetzky şi-au adus contribuţia la dezvoltarea manuscrisului.

De asemeni doresc să mulţumesc co-autorului meu, Rich Crapo pentru contribuţia lui la fiecare capitol. Rich a conferit acestei lucrări un adânc spirit antropologic ce face ca materialul să devină cu mult mai interesant şi mai important pentru studenţi.

În final, aş dori să-i mulţumesc soţiei mele Sheila pentru faptul că a fost alături de mine de-a lungul acestui proiect şi m-a încurajat de câte ori a fost nevoie.

W.F.P.

PREFAȚA

ACEASTĂ LUCRARE încearcă să expună studenților aspecte ale altor culturi în maniera descompunerii acestora după stereotipii ale culturii şi ale înţelepciunii etnologice. Scopul principal ale acestor capitole este de a dezvolta viziunea studenţilor asupra similarităţilor şi diferenţelor ce apar între indivizii acestei lumi, ca o corelaţie de principii psihologice, concepte şi dezbateri.

Sperăm să demonstrăm că multe tipuri de conduite, deşi diferite ca aspect exterior sau probabil "stranii" faţă de nivelul nostru de înţelegere pot servi unor funcţii deosebit de importante ale unor indivizi. Şi chiar dacă o expresie comportamentală sinceră poate căpăta forme variate printre diferitele populaţii ale lumii, trebuinţele umane de bază, rămân aceleaşi. Ceea ce dorim să arătăm este modul în care soluţiile la probleme capătă culoarea şi sensul culturii, a populaţiei şi mediului lor specific.

Structura lucrării este foarte simplă. Menţinându-se cât mai apropiat posibil de curriculumul standard al Introducerii în Psihologie s-au dezvoltat, alături de materialele tradiţionale şi capitole sau viniete de abordări culturale. Aceste viniete în forma a câteva pagini intenţionează să se focalizeze în topica examinată de studenţi la cursurile introductive pe aspecte de interferenţă culturală. Comparaţiile suplimentare la materialele tradiţionale sunt însoţite de teme de discuţii ce intervin la finele fiecărui capitol.

Au fost introduse 25 de articole originale care urmăresc să creeze o imagine clară asupra abordărilor culturale din perspectivă psihologică. Au fost incluse şi examinate grupuri culturale de pe toată suprafaţa globului. Sperăm că urmărind atât civilizaţiile tradiţionale cât şi cele moderne să reuşim a înţelege cât mai bine caracteristicile universale şi distincte ale fiinţei umane. S-au studiat de asemenea şi grupuri din interiorul civilizaţiei americane. Interesul recent arătat faţă de multiculturalitate ne-a încurajat să examinăm probleme cum

ar fi, inteligenţa, cooperarea socială şi statutul bătrâneţii în unele regiuni.

Ca şi alte subiecte ce au fost abordate de o altă Introducere în psihologie, şi acest material vrea să clarifice exemplele/conceptele specifice abordate de studenţi. Diferenţa este că, acum am schimbat contextul cultural în care am găsit problema. De exemplu, dintr-un punct de vedere istoric, examinăm dacă furia este privită ca un motiv primordial pentru canibalismul aztec. Ori încercând să înţelegem tranziţia de la vârsta adolescenţei la vârsta adultă, am examinat modul în care ritualurile de iniţiere în cadrul societăţilor non-vestice transmit anumite particularităţi universal valabile cu care tinerii şi-ar putea soluţiona problemele. Dezvoltarea capacităţilor morale se manifestă în aceeaşi manieră în cultura africană, cât şi în comunităţile rurale în vestul mijlociu? Dar oare vrăjitoriile servesc unui ţel pozitiv în stabilirea unei stări de sănătate mentală în societăţile în care au fost descoperite? Citind toate acestea şi căpătând o mai bună înţelegere asupra funcţionării conduitelor specifice a diferitelor culturi sperăm să înţelegeţi că "diferenţă nu înseamnă mai prost sau mai rău". Dacă ne putem distanţa de tendinţele noastre etnocentrice, atunci noi orizonturi ne vor ajuta să apreciem celelalte culturi. Comportamentele sau practicile care sunt privite ca fiind atipice faţă de experienţele celor mai mulţi dintre noi, nu sunt chiar atât de diferite după cum par.

Metode de cercetare

UTILIZAREA TESTELOR PROIECTIVE ÎN CULTURILE NON-VESTICE

Sunt testele de genul Rorschach aplicabile în evaluarea personalităţii la populaţiile non-vestice? Dacă se pot aplica, cât de mult ne putem baza pe rezultatele testelor administrate oamenilor ce nu au nici o idee despre asemenea teste sau al căror simbolism cultural diferă în mod radical de universul nostru?

NU este ceva neobişnuit ca să te neliniştească o testare psihologică chiar dacă eşti un student matur familiarizat cu acele concepte şi cărora probabil că le înţelegi valoarea. Să ne imaginăm în ce mod reacţionează la astfel de teste, membrii unui grup izolat ce nu deţin un limbaj scris. Întrebarea care se pune este dacă răspunsurile lor pot prezenta un coeficient de validitate.

Un instrument adesea uzitat în cercetările psihologice este testul Rorschach (proba petelor de cerneală), care nu presupune o pregătire deosebită, nu are limite culturale (ce se bazează pe presupunerile despre lume şi realitatea sa ca parte a culturii vestice, în mod obişnuit versiuni ale clasei mijlocii dintre cele mai frecvente profesiuni) şi poate fi administrat oamenilor indiferent de intervale de vârstă (*Barnow, 1985*). Cu toate acestea, unele dubii în ceea ce priveşte acurateţea oricărui instrument proiectiv, incluzând aici şi testul Rorschach, se răsfrânge şi asupra populaţiilor non-vestice.

Cu siguranţă, stabilirea unui raport cu potenţialii subiecţi şi a unei motivaţii ca ei să participe este un aspect al cercetării, întotdeauna

mult mai dificil de realizat în culturile non-vestice. Mai întâi este vorba de etnocentrism, acea tendinţă a oricărei societăţi de a privi cu suspiciune la oricare străin. Aceasta face ca localnicii să suspecteze cercetătorii ca fiind angajaţi ai guvernului local, ce doresc să obţină un recensământ clar pe baza căruia taxele să poată fi ridicate.

În ultimii ani, oamenii lumii a treia au considerat că cercetătorii americani sunt de fapt angajaţi ai CIA şi au motivaţii politice vicioase. Astfel de acuzaţii sunt dificil de combătut când cercetătorii însăşi sau metodele lor nu-şi găsesc sensul pentru standardele culturale locale.

Chiar dacă cercetătorii devin astfel preocupaţi şi stabilesc rapoarte adecvate, explicând natura cercetării, poate fi totuşi dificil de lucrat. De exemplu, cum se poate explica obiectivul testului Rorschach într-o societate unde restrânsa experienţă cu petele de cerneală pare mai degrabă a se confunda cu activităţi rituale în leacuri magico-religioase? Perceperea testării în contextele religioase poate predispune răspunsurile subiecţilor de la simbolism personal spre cunoştinţe ce privesc simbolismul culturii lor mitologice. Dacă aceasta se va petrece, în nici un caz nu se pot contura cu ajutorul testului Rorschach trăsături de personalitate, - după cum intenţionăm. Cum va fi primită această prolemă într-o societate în care studiul profesional al personalităţii este un concept străin? Ne îndoim să existe soluţii perfecte de satisfacere.

Dacă în ciuda unor astfel de dificultăţi este obţinută cooperarea, rămâne totuşi o problemă fundamentală - o comunicare a sarcinii însăşi. Dacă psihologul sau antropologul este fluent în limba maternă a subiecţilor, atunci dificultăţile de comunicare sunt cu siguranţă reduse dar totuşi nu în întregime eliminate. În cele mai multe universităţi unde se pregătesc cercetătorii, nu se predau mai multe limbaje precum Swahili, Nawajo sau Pidjandara. De aceea, este bine cunoscut că un interpret trebuie să expună problema însăşi şi să traducă răspunsul. Posibilităţile de distorsiune există în ambele direcţii. Nuanţele oricărui limbaj pot modifica acurateţea traducerii şi în plus fiecare limbă conţine concepte ce nu au un echivalent precis într-o altă limbă. Aceasta este problema majoră în interpretarea testului Rorschach, de când scorurile se bazează pe modul de gândire al omului faţă de petele de cerneală.

Unii psihologi au afirmat că testul Rorschach nu este delimitat cultural, ci este comun pentru diferite culturi deoarece petele de cerneală nu crează născociri de obiecte sau simboluri caracteristice unei anumite culturi, ci pur şi simplu sunt configuraţii ambigue. Oricum, numai ambiguitatea nu poate elimina complet problema delimitării culturale. Interpretarea petelor de cerneală a fost standardizată cu subiecţi ai culturii vestice. De aceea, răspunsurile sunt considerate normale ori anormale în funcţie de media răspunsurilor culturii vestice.

Să considerăm un exemplu al unor astfel de dificultăţi întâlnite în interpretarea răspunsurilor unui grup străin de standardele de interpretare dezvoltate de o altă cultură. Printre subiecţii americani şi britanici există anumite răspunsuri foarte asemănătoare ce corespund unui anumit item. De exemplu, există o fişă pe care subiecţii vestici o descriu adesea ca fiind un fluture sau o molie iar o altă fişă este descrisă ca reprezentând un liliac. Anumite fişe amintesc în mod frecvent de imagini de bărbaţi sau femei. Aceste răspunsuri le intitulăm "răspunsuri populare". Orice subiect normal oferă un număr mediu de astfel de răspunsuri populare. De asemenea, câteva dintre acestea ne sugerează că subiectul nu a reuşit să dezvolte asociaţii mentale normale şi apropiate asupra unor experienţe. Alte fişe ne indică scoruri mai mici decât media de inteligenţă sau chiar o lipsă de creativitate. Unele intrepretări capătă sens dacă se cunosc câte ceva despre cele mai populate răspunsuri pe care cei mai mulţi dintre oamenii societăţii din care provin, tind să le ofere. Totuşi, un răspuns popular la o fişă specifică unei societăţi ar putea să nu fie un răspuns popular la aceeaşi fişă într-o altă societate.

În testul Rorschach, simpla ilustrare a problemelor culturale în ceea ce priveşte evaluarea răspunsurilor populare este aşa numita "Fişa Liliac". Ea este percepută de către subiecţii americani cât şi de cei britanici ca fiind un liliac dar este posibil să fie văzută în mod diferit de eschimoşii tradiţionali din nordul districtului Thule, Groenlanda, din mediul Arctic unde liliecii nu sunt prezenţi. În mod similar, într-o societate caracterizată prin vânătoare şi strânsul recoltelor unde toţi membrii în mod normal zăresc animale ucise şi măcelărite după cum se pricep mai bine este normal pentru ei să identifice mult mai des în

petele de cerneală părţi de animale decât o vor face vesticii din regiunile urbane. Pentru un cetăţean tipic din New York sau Londra acelaşi număr al aşa numitelor "răspunsuri mutilate" vor indica o preocupare morbidă ce va solicita psihoterapie.

Să considerăm un alt exemplu prin care evidenţiem diferenţele culturale ce pot influenţa răspunsurile standard la testul Rorschach. Reo Fortune (1932) a descris modul de viaţă în Insulele Dobuan unde era ceva normal chiar dezirabil ca un individ să manifeste asupra altuia suspiciune şi neîncredere în general. Populaţia dobuană căreia îi lipseau aceste trăsături avea să se adapteze foarte slab la viaţa comunităţii lor, iar pe de altă parte, americanii cu trăsături identice ar putea fi diagnosticaţi ca având paranoia.

De fapt, cercetătorii au descoperit o varietate de diferenţe culturale manifestate în răspunsurile lor la proba Rorschach. De exemplu, răspunsurile indienilor Pilaga nu conţineau referiri nici la culoare nici asupra mişcării. Chippewas făceau referiri la mişcare dar nu la culori. Indivizii Zuni accentuau mai mult pe mici detalii decât pe întregul tablou. La fel s-a întâmplat şi cu populaţia samoană şi algeriană. Câteva rapoarte indicau că în mod caracteristic numărul total de răspunsuri a fost mai mic din partea societăţilor non-vestice decât de la cele vestice. În răspunsurile de la non-vestici erau şi câteva referiri la culori, mişcare şi textură. Deci, ar trebui ca toate aceste diferenţe ce au importante implicaţii în evaluarea răspunsurilor la testul Rorschach să fie interpretate din prisma standardelor fixate în teritoriile vestice?

Să considerăm unele exemple mult mai specifice, selectate din studiile clasice asupra băieţilor samoani, studii realizate de Cook (1942) asupra a 50 băieţi cu vârsta cuprinsă între 16 şi 27 ani ce se aflau în pregătire pentru a deveni pastori şi cărora li s-a administrat testul Rorschach. Un mare procentaj din răspunsurile lor se refereau la spaţiile albe din tablourile petelor de cerneală. În general, clinicieniii au interpretat aşa numitele "răspunsuri la spaţii albe" ca semne a supravegherii izbitoare, de unde şi o slabă legătură cu subiecţii vestici. Dar pentru 3/5 dintre aceşti tineri, albul este un important simbol al purităţii şi totodată culoarea lor favorită. Este

oare convenabil pentru noi să acceptăm tradiţionala explicaţie a spaţiilor albe, explicaţii oferite şi de aceşti samoani?

Câţiva dintre subiecţii samoani au dat răspunsuri ce vizau textura, răspuns ce în mod uzual ne indică senzitivitatea, sensibilitatea ori dorinţa de contact. Un subiect vestic a comentat pe baza texturii că a văzut în pata de cerneală blana unui animal sau un covoraş dar şi samoanii au prezentat câteva astfel de obiecte. Să ne sugereze acestea că tinerii pastori aflaţi în pregătire sunt privaţi de senzitivitate sau de dorinţa de apropiere cu ceilalţi?

De asemenea, culorile prezintă o problemă pentru evaluarea acestui test. Subiecţii lui Cook aveau tendinţa de a da multe "răspunsuri de culori pure", adică răspunsurile se refereau doar la culoare fără a face referire la ceea ce configurează ele. Interpretarea tradiţională a răspunsurilor despre culoarea pură semnifică impulsivitate emoţională. Să înţelegem de aici că răspunsurile samoanilor sunt o evidenţă că subiecţii lui Cook sunt lipsiţi de controlul emoţiilor lor la fel ca în cazul subiecţilor vestici? Cook ne explică faptul că în limbajul samoan cultura culorilor este limitată. Cei mai mulţi dintre termenii samoani ce vizau culori erau nume de obiecte a căror culoare era un atribut proeminent. Pentru samoani, "roşu" era "asemenea focului" sau "asemenea sângelui"; "bleu" sau "verde" erau "cerul-colorat" sau "culoarea adâncului mării". Subiecţii samoani foloseau numai unele adjective atunci când descriau o parte a fişei ca fiind 'asemeni focului". Dar este o greşeală să considerăm unele răspunsuri, ca acele "răspunsuri de culoare pură", în acelaşi sens ca atunci când subiecţii englezi spun adesea "red (roşu)".

Este nevoie să ştim mult mai multe şi anume care dintre răspunsurile la testele proiective sunt universale din punct de vedere cultural şi care din ele sunt unice prin specificul cultural, înainte ca să putem uzita cu încredere diferenţele culturale. Cu toate acestea, în ciuda limitărilor care există este o evidenţă faptul că testele proiective precum testul Rorschach pot fi utilizate în contextul diferenţelor culturale. Că ele deţin o anume validitate, aceasta este atestată de rezultatele comparabile obţinute prin diferite măsurări. De exemplu, unii cercetători (*Miner & DeVos, 1960; Ritchie, 1956*) au comparat rezultatele obţinute la testul Rorschach cu alte informaţii, cum ar fi

istoricul vieţii şi desenele copiilor colectate din aceleaşi culturi şi au determinat tablouri foarte asemănătoare a caracteristicilor comune personalităţii a indivizilor acestor societăţi.

Referinţe:

Barnow, V. (1985). *Culture and personality* (4th. ed.). Homewood, IL: Dorsey.

Cook, P. H. (1942). The application of the Rorschach test to a Samoan group. *Rorschach Research Exchange*, 6, 52-60.

Fortune, R. (1932). *The sorcers of Dobu*. New York: Dutton.

Miner, H. M., & DeVos, G. (1960). *Oasis and Casbah: Algerian culture and personality in change*. (Anthropological Papers No. 15, Museum of Anthropology). Ann Arbor, MI: University of Michigan.

Ritchie, J. E. (1956). *Basic personality in Rakau*. (Victoria University College Publications in Psychology No. 8, Monographs in Maori Social Life and Personality No.1). Wellington, New Zealand: Victoria University.

Teme de discuţii:

1. În ce condiţii poate fi valabil un test ca Rorschach ?
2. Cum ar trebui să arate reacţiile emoţionale ale indivizilor din culturile non-vestice

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Psihologii studiază descrierile oamenilor asupra petelor de cerneală. Antropologii studiază artele vizuale şi cântecele acestora. Specialiştii în folclor studiază poveştile întreţinute de la unul la altul. Analizaţi în ce mod aceste variate date se intersectează. În ce direcţie arta, umorul, timpul liber, mitologia religioasă, visurile şi legendele ar putea fi denumite părţi proiective ale culturii?

Bibliografie suplimentară:

Lindzey, G. (1961). *Projective techniques and cross-cultural research*. New York: Appleton-Century-Crofts. Analizaţi utilizarea diferitelor tipuri de teste proiective în mediul diferitelor culturi.

LIMITELE FOLOSIRII CAIACULUI: UN CAZ DE ANGOASĂ DE CAIAC

Cea mai mare parte dintre americani consideră că a practica caiac este doar un mod de a-ţi petrece timpul ori o simplă activitate sportivă. În ce condiţii din timpul acestui proces pot apare serioase deprivări senzoriale, cum ar fi cazul unui individ ce experimentează un sever disconfort psihologic şi probabil chiar momentul decesului ?

DEPRIVAREA SENZORIALĂ sau izolarea reprezintă "o reducere prelungită a stimulării exterioare, în ceea ce priveşte intensitatea sau varietatea şi care produce plictiseală, insomnie şi tulburare a procesului de gândire" (Dworetzky, 1991).

Pentru o mare parte din populaţie, deprivarea senzorială severă este ceva rar, deşi forme temperate pot apare în timpul călătoriilor, la locul de muncă, ori chiar în situaţii terapeutice.

Un grup de eschimoşi din vestul Groenlandei practică un stil de viaţă în care bărbaţii declanşează în mod repetat episoade severe de deprivare senzorială. Fiind vânători, eschimoşii practică caiacul în mod cotidian în apele Groenlandei. Unii antropologi au raportat că 10% dintre bărbaţii de peste 18 ani suferă de starea ce se referă la angoasa de caiac, o tulburare psihologică datorată condiţiei de deprivare senzorială care se manifestă prin multe simptome de tulburări de panică şi simple fobii (Simons & Hughes, 1985). Alţi cercetători au descris această condiţie ca fiind maladia naţională a acestor eschimoşi (Freuchen, 1935; Honigmann şi Honigmann, 1965).

Conform unui caz publicat de Gussow în 1970, angoasa de caiac apare în mod obişnuit în timp ce vânătorii eschimoşi îşi plimbă caiacul pe marea cu valuri unduitoare având soarele deasupra capului sau reflectându-le în ochi. Vânătorul experimentează o scădere a gradului de conştientizare şi de orientare spaţială, întrucât el este "înţepenit" într-o poziţie ce solicită mişcări minime sau doar unele cu caracter repetitiv. De cele mai multe ori atacurile de angoasă la caiac se instaurează când persoana plecată la vânătoare este singură în ambarcaţiune. Dacă atacul este de o intensitate medie, o lovitură cu padela pe suprafaţa apei este suficientă pentru a întrerupe starea de transă. Episoadele de angoasă de caiac de intensitate mai ridicată îl pot imobiliza total pe vânător şi îl face incapabil să-şi îndrepte caiacul pentru a nu se răsturna.

În 1963, Gussow descria angoasa de caiac ca fiind "o distorsionare a capacităţii perceptuale şi cognitive ce conduce iniţial spre o stare de confuzie şi vertij … deteriorarea capacităţii de estimare a distanţelor … apariţia punctelor în faţa ochilor … sentimentul că acel caiac este de neclintit … transpiraţie, mâncărime, tremor, senzaţii de căldură şi de frig … dorinţa de mişcare şi de agitaţie, ceea ce este contraindicat pentru frica vânătorului pentru mişcare excesivă … senzaţia de rece în zonele inferioare ale corpului" (pag.20). O anxietate generală induce vânătorului teamă pentru viaţa sa. El poate avea iluzia că intră apă în caiacul său, că ştrocul (prora) se ridică din apă şi că se scufundă, ori că din cea mai mică mişcare se va răsturna. Dar şi alte gânduri îl pot preocupa, cum ar fi frica că va fi atacat de animale ce mişună în jurul şi sub caiacul său. Dacă, după un astfel de atac, vânătorul se întoarce la ţărm adesea însoţit de alţi vânători, el manifestă în mod frecvent dureri de cap şi rău de mare. Unii eschimoşi odată ce au scăpat de angoasa de caiac sunt gata de a reveni oricând la vânătoare. Alţii manifestă o foarte înaltă anxietate doar punând piciorul în caiac. Au existat şi cazuri extreme în care caiacul a fost abandonat complet.

Din momentul în care deprivarea senzorială este o situaţie întâlnită în mod obişnuit, de ce eschimoşii nu încearcă să-şi îmbunătăţească situaţia? Gussow (1963) a surprins aspecte ale culturii eschimoşilor ce îi pot determina să nu mai perpetueze problema angoasei de caiac.

Mai întâi există tendinţa printre aceşti oameni de a se retrage din punct de vedere psihologic şi fizic din aceste circumstanţe de ameninţare. Este modalitatea obişnuită de a lucra cu situaţii stresante implicând relaţii interpersonale, tot la fel de bine ca şi cu alte dificultăţi. Gussow sugerează că această atitudine de abandon îl fereşte de aspectele unei reale victime care luptă într-adevăr cu angoasa de caiac. El susţine că pentru a supravieţui unui atac sever de angoasă de caiac, individul nu trebuie să capituleze în faţa primelor simptome ale anxietăţii.

În al doilea rând, eschimoşii Groenlandei au o puternică credinţă în regăsirea de sine şi sunt extrem de ezitanţi, orgolioşi în exprimarea sentimentului de anxietate, neajutorare sau durere. Într-adevăr, ei tind să ascundă toate acestea, mai mult, ei se tem de ceea ce numesc "excluderea" (fiind ostracizaţi sau rejectaţi de familie şi comunitate) dacă ei demonstrează unele stări de slăbiciune cum ar fi inabilitatea în caiac. Din cauza acestor valori culturale, eschimoşii nu îşi discută problemele legate de deprivarea senzorială sau de angoasa de caiac şi astfel devin incapabili de a-şi crea un suport social ce le poate uşura problema.

În ultima jumătate de secol, de când industria pescuitului s-a dezvoltat pe planul mecanizării iar echipajele lucrează în larg, vapoarele motorizate au înlocuit vânătorii singuratici din caiace. Exceptând nordul îndepărtat, caiacele şi-au pierdut rolul de unealtă economică importantă. Izolarea individului care era un stigmat al condiţiilor de muncă ale pescarilor şi vânătorilor eschimoşi nu mai este de mult atât de prevalentă cum a fost odată. Prin urmare, angoasa de caiac răspândită printre cei mai mulţi dintre eschimoşii Groenlandei a deschis drumul problemelor datorate abuzurilor de droguri şi alcoolismului, aspecte deosebit de obişnuite la subpopulaţiile deposedate şi izolate social, trăsături caracteristice şi altor ţări industrializate.

Referinţe:

Dworetzky, J. (1991). *Psychology* (4th ed). St.Paul, MN: West

Freuchen, P. (1935). *Arctic adventure*. New York: Farrar& Rinehart.

Gussow, Z. (1963). A preliminary report of kayak-angst among the eskimo of West Grenland: A study in sensory deprivation. *International Journal of Social Psychiatry*, 9, 18-26.

Gussow, Z. (1970). Some responses of West Greenland Eskimo to a naturalistic situation of perceptual deprivation: With an appendix of 60 case histories collected by Alfred Bertelsen in 1902-1903. Inter-Nord: *Revue Internationale d'Etudes Arctiques et Nordiques*, 11, 227-262.

Honigmann, J. J.,& Honigmann, I. (1965). *Eskimo townsmen*. Ottawa: University of Ottawa.

Simons, R.C.,& Hughes, C.C. (1985). *The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest.* Boston: D. Reidel

Teme de discuţii:

1. Ce condiţii de mediu fixează scena pentru experienţa de deprivare senzorială a vânătorului? Există vreo situaţie similară în cultura noastră ?
2. Descrieţi din punct de vedere clinic angoasa de caiac şi discutaţi implicaţiile în normalitatea comportamentului cotidian şi în reuşita economică a eschimoşilor.
3. Ce condiţii societale şi culturale determină problema angoasei de caiac la eschimoşii Groenlandei ?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Găsiţi un exemplu de deprivare senzorială. În ce mod se compară acest exemplu cu simptomele raportate la cazul angoasei de caiac?

Pentru o lectură suplimentară:

Honigmann, J..J., & Honigmann, I. (1965). *Eskimo townsmen.* Ottawa: University of Ottawa:. O descriere din viziune etnografică a vieţii tradiţionale a eschimoşilor, descriere ce include şi subiectul teama de caiac.

Simons, R. C.,& Hughes, C.C. (1985). *The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest.* Boston: D. Reidel. O examinare autorizată despre o sumedenie de tulburări mentale caracteristice unor culturi.

PERCEPŢIA ADÂNCIMII ŞI ILUZIILE VIZUALE: DE CE EXISTĂ DIFERENȚE CULTURALE ÎN PERCEPȚIE ?

Sunt iluziile doar un artefact al culturii ?
în ce mod pot orienta experiențele vieții, ale oamenilor
către susceptibilitate la diferite iluzii ?

ANTROPOLOGII au fost interesaţi întotdeauna de modalităţile în care oamenii interpretează universul înconjurător. Mai mult chiar, unii antropologi au manifestat un interes deosebit faţă de capacitatea oamenilor de a percepe diferite informaţii senzoriale. Ei au remarcat că se disting diferenţe culturale în ceea ce priveşte:

a) abilitatea oamenilor de a recunoaşte obiectele dintr-o imagine;
b) iluziile la care ei sunt susceptibili.

Explicaţiile asupra acestor diferențe au accentuat rolul culturii în ghidarea procesului de înțelegere asupra experienței senzoriale.

Percepția adâncimii

Să ne gândim la toţi anii în care am încercat să interpretăm o imagine bidimensională printr-o reprezentare tridimensională. Exerciţiul l-am început încă din copilărie încercând să le redăm cu creionul pe hârtie. Desigur, este de aşteptat ca acele persoane ce nu au avut experienţe

ale cunoaşterii imaginilor şi tablourilor să manifeste dificultăţi în interpretarea lor. ïn acest moment, citind aceste rânduri, fiecare îşi va evalua performanţele în ceea ce priveşte interpretarea imaginilor. Ca persoană adultă nu trebuie să rememorăm cât timp am alocat pentru a aprofunda convenţiile culturale în ceea ce priveşte atât analiza dimensiunii şi a formelor obiectelor desenate, cât şi interpretarea diferitelor imagini. Totuşi, putem încerca să ne amintim cât de stranie ni s-a părut prima imagine a pământului obţinută prin satelit. O practică îndelungată ar permite unui observator să recunoască graniţele dintre pământ şi ape, tipurile de sol şi plante şi chiar prezenţa artefactelor umane pe care le-au surprins unele fotografii. În 1960 Hudson a ilustrat rolul experienţei abilităţilor copiilor în interpretarea adâncimii ca dimensiune a imaginii. El a arătat fotografii cu diferite caracteristici ale adâncimii atât unor copii de vârstă şcolară, cât şi unor grupe de copii non-şcolari. În general, grupul copiilor şcolari a interpretat tablourile în termeni tridimensionali ai relaţiei dintre figurile afişate. Non-şcolarii au descris contururile, dar au acordat o foarte mică atenţie aspectelor de adâncime conţinute în imagini.

Concluzia lui Hudson a fost că experienţa vizualizării tablourilor şi fotografiilor ce însoţesc perioada de şcolarizare era necesară pentru dobândirea capacităţii de interpretare a figurilor bidimensionale în coordonate tridimensionale.

Iluziile vizuale.

Binecunoscuta iluzie de percepţie Müller-Lyer (Fig.1) constă în două linii paralele de lungime egală, una având la capăt vectori orientaţi spre interior, iar cealaltă având vectorii orientaţi spre exterior. Atât europenii, cât şi americanii percep în mod obişnuit prima linie ca fiind mai lungă decât cea de-a doua. W.H.R. Rivers a descoperit că papuaşii din insulele Murray (1901) şi indienii Todas (1905) nu s-au lăsat induşi de astfel de imagini, ca alţi subiecţi. O serie de studii realizate pe 14 comunităţi distincte (Segall, Campbell, Herskovits, 1966) au dezvăluit un fapt fascinant: persoanele ce au apreciat greşit lungimea celor două linii locuiesc în societăţi ce construiesc case

rectangulare. Persoanele aparţinând comunităţilor ce îşi construisc case ovale sau rotunde au evaluat corect mărimea celor două linii. Toţi acei care trăiesc în medii alcătuite din obiecte rectangulare şi din axe verticale tind să fie înşelaţi de iluzia Müller-Lyer. Se percepe eronat deoarece atunci când analizăm lungimea liniilor, presupunem simultan că, atunci când două obiecte au aceeaşi lungime, este mai mare obiectul cu deschidere mai mare. Vectorii ne dau senzaţia de deschidere şi astfel vizualizăm linii formate prin intersecţia unor suprafeţe, cum ar fi liniile formate acolo unde zidul întâlneşte planşeul sau precum cele două feţe ale unui acoperiş - în loc să vedem pur şi simplu două linii. Senzaţia înregistrată este că linia cu vectorii de orientare spre interior este mai lungă decât cealaltă.

Rivers (1901) a găsit unele rezultate diferite în legătură cu iluzia creată de liniile perpendiculare (Fig.2), o figură compusă din două linii de distanţă egală aranjate în formă de "T".

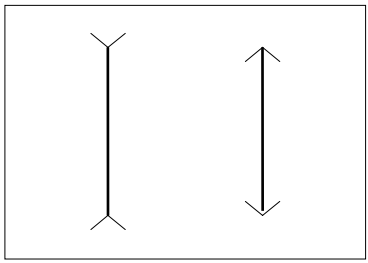

Fig.1

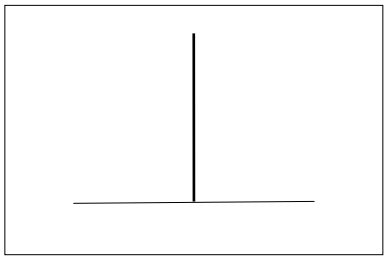

Fig.2

Atât indienii Todas cât şi papuaşii au manifestat o mai mare tendinţă decât europenii şi americanii de a percepe linia verticală mai lungă decât cea orizontală. Segall, Cambell şi Herskovitz (1966) au demonstrat că reacţiile la acest gen de iluzie pot fi foarte bine explicate printr-o altă trăsătură a mediului ambiant caracteristic acelor persoane. Cele mai susceptibile persoane au fost cele care ocupau spaţii cu panoramă largă. Ei au experimentat fenomenul vizual al prescurtării de mai multe ori în viaţă. De exemplu, ei ştiu că, atunci când un arbore ori un stâlp se află departe de noi, el se micşorează dar când arborele, respectiv stâlpul, apare în stânga sau din dreapta

câmpului vizual, în înălţimea lor nu apare nici o schimbare. Aşa că, ei obişnuiesc să interpreteze şi desenele în acelaşi mod. Acei oameni ce nu au experimentat vreodată acest fenomen, în particular cei ce trăiesc într-un mediu vizual restrictiv cum ar fi o pădure deasă, nu vor fi induşi de iluzia liniilor orizontal-verticale.

Iluzia lunii pline a stârnit de asemeni interesul pentru diferenţele culturale din prisma percepţiei. Când se proiectează pe un orizont apropiat, luna plină este percepută ca fiind mult mai extinsă decât dacă ar fi văzută pe înaltul cerului. Segall, Cambell şi Herskovitz (1966) au găsit că acele persoane ce trăiesc în medii deschise, unde orizontul se observă cu usurinţă sunt mult mai dispuşi să experimenteze iluzia percepţiei de mărime. Experienţa lor cu elemente ale adâncimii asociate cu linia orizontului impregnează acurateţea unei juste aprecieri. Obiecte de mărime identică par a fi mai mici dacă sunt deplasate mai departe de observator, spre linia orizontului. Acele persoane ce au experimentat acest fenomen tind să-şi asume în mod inconştient ideea că un corp aflat mai aproape de orizont este mai mare, în ciuda faptului că acele corpuri au aceeaşi mărime. Acele persoane ce locuiesc în medii cum ar fi păduri dense ce le restricţionează experienţa cu indici ai adâncimii, nu sunt înşelaţi. În 1961, Collin Turnbull cita un interesant exemplu al unui arcaş Bambuti ce a crescut într-o pădure deasă şi care nu reuşea să perceapă obiectele aflate la o distanţă relativ mare. Deşi oamenii din anumite medii tind să nu fie induşi de iluzia lunii, acest individ demonstrează legătura cu fenomenul perceptual. Când a părăsit pădurea, el a apreciat greşit distanţa faţă de un grup de bivoli, confundându-i cu "insecte" sau cu tauri în miniatură. A fost uluit când în faţa lui au apărut din ce în ce mai mari, vehiculele care se apropiau de el. Lipsa experienţei percepţiei distanţei cauzează susceptibilitatea la iluzia lunii împiedicându-l să aprecieze în mod corect distanţa, în situaţii când într-adevăr relaţia nu mai este o iluzie.

Referinţe:

Hudson, W. (1960). Pictorial depth perception in sub-cultural groups in Africa. *Journal of Social Psychology*, 183-208.

Rivers, W.H.R. (1901). Introduction and vision. In A.C.Haddon (Ed.), *Reports of the Cambridge anthropological expedition in the Torres Straits*: Vol.II, Pt.I.Cambridge, England: The university Press.

Rivers, W.H.R. (1905) Observations on the senses of the Todas. *British Journal of Psychology*, I, 321-396

Segall, M.H., Cambell, D.T.,& Herskovits, M.J. (1966). *The influence of culture on visual perception*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill.

Turnbull, C. (1961) *The forest people: A study of the pygmies of the Congo*. New York: Simon & Schuster

Teme de discuţii:

1. Din exemplele de influenţă culturală asupra susceptibilităţii la iluzie, am putea oare concluziona că o anumită cultură este superioară alteia în ceea ce priveşte discernământul individului faţă de iluzie ?
2. Arcaşul Bambuti avea dificultăţi în analiza mărimii corelată cu distanţa, dar totuşi nu s-a înşelat la iluzia lunii. Cum se poate explica că aceasta este doar un artefact a unor capacităţi perceptuale uzitate şi nicidecum o evidentă incapacitate perceptuală ?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Discutaţi tehnicile metodologice ce le-ţi putea întâlni în încercarea de a testa diferitele explicaţii asupra diferenţelor culturale din suscepti-bilitatea la iluzie.

Pentru o lectură suplimentară:

Berry, J.W.,& Dasen, P. R. (Eds.). (1971). *Culture and cognition: Readings in cross-cultural psychology*. London: Methuen. O colecţie de diferite articole ce explorează legătura dintre cultură, percepţie şi gândire.

Stare de conştiinţă

VISURILE DE LA O CULTURĂ LA ALTA

În ce mod influenţează cultura visele oamenilor şi în ce mod îşi vor interpreta ei visele? Cât de mult diferă visele nigerienilor faţă de cele ale locuitorilor oraşelor izolate din SUA? Pot fi considerate universale unele vise sau chiar şi interpretările lor?

DE-A lungul timpului au fost sugerate multe explicaţii în ceea ce priveşte fenomenul visului, definiţii ce mergeau de la accese întâmplătoare de activităţi ale celulelor neurologice ce nu au nici o semnificaţie particulară, la procese prin care creierul tinde să se elibereze de gânduri recurente pentru a-şi crea loc pentru noi informaţii sau chiar sugerau exprimarea dorinţelor refulate ce devin conştientizate în timpul somnului. Indiferent de mecanismul prin care visul este creat, putem afirma că toţi oamenii visează indiferent de cultura de care aparţin. Totuşi, visele diferă de la o cultură la alta prin două moduri importante: conţinutul viselor diferă de la un grup la altul, iar însemnătatea visului de asemenea diferă de la o societate la alta.

Ca o simplă explicaţie, conţinutul viselor variază din punct de vedere cultural deoarece oamenii visează despre lucruri, evenimente pe care ei le experimentează în viaţa cotidiană. De exemplu, visele eschimoşilor de acum două sute de ani nici pe de parte nu includeau snow-mobile sau jumbo-jeturi. De asemenea, visele populaţiei Zuni din America de sud-vest cu siguranţă că vizau vegetaţia deşertului şi zeităţile Katchina ale ploii şi nicidecum igluurile. Visele canadienilor din zilele noastre includ figuri religioase pe care probabil nici

eschimoşii şi nici zuni nu le-ar recunoaşte. Ciobanii Maasai din Kenya şi producătorii de lapte din Wyoming dezvoltă vise despre vite pe când americanii şi japonezii experimentează vise saturate cu anxietate vis-a-vis de solicitări la testări. Pe scurt, conţinutul viselor se referă la propriile lor realităţi. Exprimând într-un mod mai subtil, putem spune că diferenţele culturale reliefate prin conţinutul viselor reflectă nu doar ceea ce este prezent sau nu într-o cultură ci cât sunt oamenii de preocupaţi de experienţele lor. Lavine (1966) a studiat trei grupuri de nigerieni Ibo, Yoruba şi Hansa şi a descoperit că în rândul populaţiei Ibo temele se asemănau foarte mult în ceea ce priveşte creaţia şi care era foarte mult orientată pe problemele cotidiene şi semănau foarte puţin la populaţia Hansa a cărei cultură avea cea mai mică creativitate.

Unele elemente ale viselor - cele ce exprimă trebuinţele umane de bază şi dilemele experimentate pretutindeni - au fost zărite în toate culturile. De exemplu, sexul, agresiunea şi moartea sunt teme universale.

Cu toate acestea există diferenţe culturale iar pentru cei la care este foarte puţin probabil să apară asemenea vise există şansa ca ele să apară într-o formă specifică. Griffith, Mayagi şi Toyo (1958) au descoperit că de două ori mai multe femei decât bărbaţi visau că ucid pe cineva. În Statele Unite bărbaţii erau de trei ori mai mulţi decât femeile în ceea ce priveşte temele comune. Schneider şi Sharp (1969) au raportat că visele despre ucidere în rândurile populaţiei Yir Yoront, un grup australian de vânători, includeau în mod tipic scene de dezmembrare, tranşare. Astfel de conţinuturi sunt rare în societăţile cultural-industriale precum cele din SUA, unde aceasta poate sugera o tulburare psihologică a celui care o visează. Într-o societate bazată pe vânătoare acest fapt nu reprezintă decât o banală experienţă.

După Schneider şi Sharp (1969) visele cu tema morţii sunt larg răspândite la populaţia Yir Yoront, unde oamenii experimentează în vis propria experienţă a morţii. În schimb, pentru societatea americană acest fapt este ceva neobişnuit. Cultura Yir Yoront include diferenţe pentru căsătoria între un bărbat şi fiica fratelui mamei lui.

De aceea nu ne surprinde că barbaţii Yir Yoront au adesea vise recurente cu conţinut agresiv pentru unchiul său, viitorul socru.

Lee (1958) a studiat structura visului la populaţia Zulu din Africa de Sud. Femeile dezvoltă vise mai des decât bărbaţii şi de asemenea mai înspăimântătoare. Bărbaţii visează foarte adesea la vaci în mod particular la propriile vaci. Femeile ce visează vaci se văd adesea urmărite de ele şi luate în coarne. De asemenea, femeile zuluşe visează în mod frecvent râuri revărsate, şarpe şi apă, simboluri care în analiza freudiană sunt strâns legate de graviditate şi naştere. Acele femei zulu care au născut ori care sunt însărcinate dezvoltă adesea astfel de vise.

Convenţiile culturale ce diferă de la un grup la altul guvernează în mod clar modul de interpretare a viselor. În unele societăţi, oamenii primesc visele ca fiind mesaje reale, experienţe avute noaptea, când spiritele lor abandonează trupul. De exemplu, Biedeman (1963) raporta că populaţia tanzaniană Nyakyusa credea că persoanele denumite de ei *abamanga* sau "apărători" pot lupta împotriva vrăjitoarelor răufăcătoare ce apar în visele lor.

În alte societăţi, oamenii consideră visele ca fiind adevărate surse de informaţii chiar dacă nu sunt experienţe concrete. Însemnătatea acestor vise, par la prima impresie să nu depăşească limitele simbolice arbitrare ale culturii respective. După Evans - Pritchard (1956, p. 154), populaţia Nuer, o populaţie sudaneză ce se ocupă cu creşterea vitelor au credinţa că visele pot preveni moartea prin mimarea morţii. Pe de altă parte, visele pe tema morţii, ce sunt răspândite la populaţia Pokoman Maya implică viaţa lungă visătorului (Rheina, 1966, p.186). Mai mult chiar, pentru populaţia Nuer moartea poate fi prevestită nu doar printr-o scenă a morţii apărută în vis, ci de asemenea prin prezenţa unui anumit peşte sau printr-un simbol şi anume mersul unei broaşte ţestoase şi pe care visătorul nu o poate prinde.

În 1961, D'Andrade compara societăţile de pretutindeni în ceea ce priveşte utilizarea viselor ca fiind o sursă de cunoaştere supranaturală. D'Andrade a descoperit că fenomenul era mult prea răspândit în societăţile care pun accentul pe încrederea de sine.

Bourguignon (1974) interpreta toate acestea precum o evidenţă a faptului că folosirea viselor într-o asemenea manieră este expresia stresului, un răspuns la stres datorat lipsei unui suport uman.

Şi în mediul altor societăţi, oamenii consideră visele ca modalităţi de comunicare şi exprimare a dorinţelor inconştiente, o idee împărtăşită nu numai de Freud. Indienii irochezi din America de Nord sunt un exemplu de populaţie non-europeană care deţin o teorie asupra viselor (Wallace, 1955). Pentru aceştia dorinţele ascunse ale sufletului, dorinţe revelate în vise, reprezintă trebuinţele psihice profunde ale visătorului, ceea ce va avea ca rezultat tulburări psihosomatice dacă nu le clarifică. Dar visătorii nu pot înţelege întotdeauna simbolistica şi semnificaţia viselor, a propriilor lor vise. Aşa că ei apelează uneori la un specialist în tainele religiei pentru a descifra simbolurile prin care sufletele lor tind să se exprime. Pentru a interpreta visele, specialiştii intră în transă şi folosesc asociaţii libere ori un număr de sisteme de prezicere. Şi ceilalţi membri ai comunităţii încearcă să ajute visătorul în înţelegerea mesajelor transmise pentru a preîntâmpina consecinţele fioroase ale tulburărilor ori chiar moartea ce ar putea surveni. Astfel, interpretarea visului tinde să acţioneze ca o terapie, ca o valvă de protecţie psihologică ce permite trebuinţelor neconştientizate să-şi găsească expresia.

În ciuda diferenţelor culturale în ceea ce priveşte simbolurile particulare ce pot fi unice în societăţi individuale, există o mare unitate în conţinutul viselor de-a lungul societăţilor. Probabil este insuficient căci noi experimentăm aceleaşi conflicte, trebuinţe şi aspiraţii chiar dacă ele sunt exprimate în mod diferit în oricare altă societate. Deoarece aceste similarităţi există, în mod surprinzător apar paralele în diferitele curente culturale în ceea ce priveşte simbolistica visului şi rolul acestuia în psihologia umană.

Referinţe:

Biedelman, T. O. (1963). Witchcraft in Ukaguru. In J. F. Middleton & E. H. Winter (Eds.), *Witchcraft and sorcery in East Africa*. London: Routledge & Paul.

Bourguignon, E. (1974). Culture and varieties of consciousness. *Addison-Wesley Module in Anthropology* (No. 47). Reading, MA: Addison-Wesley.

D'Andrade, R. (1961). The anthropological study of dreams. In F. L. K. Hsu (Ed), *Psychological anthropology* (pp. 296-332). Homewood, IL: Dorsey.

Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer religion*. London: Oxford University Press.

Griffith, R. M., Miyagi, O., & Tago, A. (1958). The universality of typical dreams: Japanese vs. Americans, *American Anthropologist*, 60, 1173 - 1179.

Lee, S. G. (1958). Social influences in Zulu dreaming. *Journal of social Psychology, 47*, 165 - 183.

LeVine, R. A. (1966). *Dreams and deeds: Achievement motivation in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.

Reina, R. E. (1966). The law of saints. New York: Bobbs-Merrill.

Schneider, D. M., & Sharp, L. (1969). *The dream life of a primitive people: The dreams of the Yir Yoront of Australia*. (Anthropological Studies No.1, American Anthropological Association). Ann Arbor, MI: University Microfilms.

Wallace, A. F. C. (1958). Dreams and the wishes of the soul: A type of psychoanalytic theory among the seventeenth century Iroquois. *American Anthropologist*, 60, 234-248.

Teme de discuţii:

1. Deşi visul este o chestiune universală de ce visele ar trebui înţelese în contextul culturilor respective?
2. Ce dovadă există că diferitele probleme de viaţă experimentate în diferite societăţi pot influenţa conţinutul viselor şi cum înţeleg oamenii aceste vise?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Cum pot diferenţele de cultură să creeze probleme pentru psihologii care doresc să folosească conţinutul viselor ca surse de introspecţie în mecanismul psihologic al indivizilor?

Bibliografie suplimentară:

Kennedy, J. G., & Langness, L. L. (Eds.). (1981*). Ethos: Journal for the Society for Psychological Anthropology*, 9, (4). O lucrare ce abordează rolurile visurilor în diferite culturi.

Condiționare și învățare

DUHURILE ÎN VIZIUNEA POPULAȚIEI IFALUK DIN MICRONEZIA

Ce dinamici sociale pot determina credința copiilor și adulților în spirite ?

CONVINGERILE şi expectaţiile în ceea ce priveşte manifestările de energie afectează percepţia asupra lumii.

Au fost clasificate trei tipuri de credinţe:

1. descriptiv şi existenţial;
2. evaluativ, şi
3. prescriptiv şi proscriptiv (Rokeach, 1973).

Aceste crezuri pot fi adevărate sau false, bune sau rele, dezirabile sau indezirabile. Fiecare poate manifesta sute de crezuri. Cu siguranţă, unele sunt mai importante decât altele, iar anumite crezuri sunt universale de-a lungul unei societăţi şi aparente în activitatea cotidiană şi în modul de a gândi atât al copilului, cât si al adultului. În ce mod dobândesc oamenii astfel de crezuri ce devin primordiale? Şi dacă ele sunt iraţionale, cum ar fi de exemplu frica de fantome, de ce oamenii le menţin generaţii după generaţii?

După studiile lui Spiro (1967), fantomele sunt o realitate pentru populaţia Ifaluk din Carolina centrală în Micronezia. Pentru cele aproximativ 250 de persoane a căror existenţă depinde de pescuit şi horticultură, credinţa în spirite, atât în cele benefice cât şi malefice, se declanşează în copilărie şi continuă de-a lungul vieţii. De o mare

importanţă sunt spiritele nefavorabile pe care populaţia Ifaluk îi denumesc alus. Se consideră că aceste duhuri sunt cauza îmbolnăvirilor populaţiei, care astfel se feresc de ele şi le urăsc. Mai mult decât atât, aceste spirite sunt privite ca responsabile pentru orice comportament imoral comis de către indivizi. Ca o evidenţă a faptului că populaţia Ifaluk este preocupată de aceste duhuri, stau mărturie numeroasele ceremonii şi ritualuri focalizate pe alus.

Cum s-a întâmplat ca populaţia Ifaluk să creadă în prezenţa duhurilor alus şi de ce au devenit ei atât de preocupaţi de aceste spirite ? După Spiro, am avea nevoie de o mai bună explicaţie asupra acestor credinţe decât cea oferită de teoria tradiţională a învăţării. Din punct de vedere istoric, teoria învăţării a lui Hullian sugerează că schimbările comportamentale se petrec ca răspuns uzual la un stimul particular. Dar achiziţia informaţiei despre spiritele alus nu reprezintă o chestiune de schimbare comportamentală. Populaţia Ifaluk acceptă chiar de la o vârstă fragedă această credinţă. Ei spun că au suficiente informaţii care pot confirma existenţa acestor spirite.

O altă teorie asupra învăţării încearcă să sublinieze conceptele de tendinţă (impuls) şi recompensă. După Miller şi Dollard, o tendinţă este învăţată prin procesul de asociere a unui stimul neutru cu un stimul necondiţionat. Oamenii tind să fie stăpâniţi de frică atunci când un stimul neutru este asociat cu un stimul necondiţionat producător de neliniște, totuşi copiii Ifaluk nu învaţă într-un mod formal despre existenţa spiritelor alus. Credinţa este implicită în cultura şi în structura ideologiei populaţiei Ifaluk.

Spiro apelează la teoria percepţiei mai mult pentru a explica formarea acestei credinţe. Dacă oamenii consideră că lumea este neîndurătoare, că reprezintă un loc plin de ameninţare, cu siguranţă că ei îşi vor întări convingerea în sursele de ameninţare, ori în forţele sugerate în cultura Ifaluk. Reversul acestei orientări este în egală măsură adevărul. Astfel, atunci când obiceiurile de creştere a copiilor crează dispoziţia în marea majoritate a copiilor la percepţia lumii înconjurătoare în termeni asemănători, ei împrumută aceeaşi perspectivă în a împărtăşi convingerile asupra percepţiei vieţii din acel unghi. Cultura populaţiei Ifaluk standardizează şi perpetuează un

mod de interpretare a lumii ce pregăteşte cu minuţiozitate experienţele copilăriei.

Convingerile noastre despre lume crează un cadru de referinţă ce ne colorează percepţia evenimentelor derulate. Pentru a obţine cea mai bună explicaţie pe care o poate oferi populaţia Ifaluk pentru modul în care va dezvolta cadrul de referinţă prin care ei cred în spiritele bune sau rele, trebuie să analizăm experienţele primei etape a copilăriei lor. Există suficientă literatură asupra modului în care prima parte a vieţii lor afectează dezvoltarea ulterioară a personalităţii. Conform cu Spiro, copiii Ifaluk ajută la dezvoltarea punctului de vedere asupra lumii, care de asemenea a fost şi modul de percepţie al părinţilor lor, prin două practici specifice ce le afectează această perioadă de debut al vieţii.

În cultura Ifaluk, părinţii rezolvă imediat orice trebuinţă a copiilor. Mama asigură copilului o îngrijire şi o protecţie constantă. Oamenii nu îşi lasă niciodată copii singuri sau să le menţină o stare de disconfort. Dar totuşi apare o manifestare ce contrazice această practică centrată pe copil: baia zilnică de dimineaţă. La naştere şi pe parcursul copilăriei, părinţii îşi îmbăiază copilul în fiecare dimineaţă în apa deosebit de rece a lagunei. Adulţii pentru a face şi ei baie aşteaptă până seara târziu când apa s-a mai încălzit. Scufundarea în apa rece este deopotrivă dureroasă şi ameninţătoare pentru copil, care ţipă tot timpul. Această experienţă este de un contrast izbitor faţă de restul trebuinţelor copilului pe care le-am întâlnit. În timpul îmbăierii, părinţii nu acordă nici o atenţie ţipetelor de disperare ale copilului şi acesta desigur că nu deţine nici un control asupra situaţiei neplăcute. Cu siguranţă este cazul unui copil abuzat.

Iată că din primele zile copilul Ifaluk primeşte două tipuri de mesaje distincte: primul, îi transmite ce minunată este lumea, un confortabil loc unde fiecare trebuinţă se rezolvă; al doilea mesaj îi arată ameninţarea şi durerea lumii în care trăieşte. Cadrul de referinţă al copilului sugerează că lumea îi poate crea atât satisfacţie, dar şi inconfort. Aşa că populaţia Ifaluk este predispusă în cea mai mare parte începând din frageda pruncie să creadă în spirite ameninţătoare.

Un eveniment secundar dezvoltă şi mai mult cadrul de referinţă al copilului Ifaluk în această direcţie. La naşterea unui frate ori a unei surori mai mici, părinţii îşi reorientează brusc atenţia de la copilul mai mare şi se fixează pe de-a întregul, pe noul născut. Atenţia anterioară intensă ce a fost oferită trebuinţelor copilului îi conferă acestuia doar o foarte mică abilitate în tolerarea frustrărilor. Când trebuinţele lor încetează imediat a fi ascultate, frustrarea lor se declanşează şi astfel încep să perceapă lumea ca fiind o ameninţare. Un adult Ifaluk descrie copilul ca fiind "bolnav" încă de la naşterea fratelui sau sorei datorită intensei lor frustrări ce se datorează pierderii atenţiei, a poziţiei favorizate. Aşa că ei experimentează atât sentimentul securităţii, cât şi cel al insecurităţii, al plăcerii şi al durerii, al siguranţei şi al ameninţării. Mixajul percepţiei copilului asupra vieţii se face cu uşurinţă pentru cei ce acceptă cutumele culturale - despre spirite benefice şi malefice. Experienţele contrastante ale vieţii vis-a-vis de trebuinţele satisfăcute şi cele ignorate predispun copilul Ifaluk la dezvoltarea unui cadru de referinţă dihotomizat ce reflectă caracterul său securizant şi insecuritatea lui interioară.

Spiritele în viziunea populaţiei Ifaluk se potrivesc foarte bine cu această concepţie asupra lumii, atât în aspectul de ameninţare, cât şi în cel de gratificare.

Conform cu Spiro, motivele datorită cărora adultul Ifaluk continuă să creadă în spirite pot fi descoperite în structura personalităţii sale. Etica non-agresiunii este de supremă importanţă; toate agresiunile vădite au fost uitate. Chiar şi gândurile de ostilitate orientate spre alţii erau considerate surse ale unei mari anxietăţi personale. Pentru a-şi reduce această anxietate, populaţia Ifaluk îşi reneagă propria ostilitate prin proiectarea acesteia asupra spiritelor alus. Oamenii, prin natura lor sunt buni. De aceea, ostilitatea se manifestă prin ei datorită duhurilor alus. Credinţa în existenţa duhurilor rele permit populaţiei Ifaluk menţinerea unei credinţe pozitive orientate spre natura umană şi astfel spre o importantă stare mentală sanogenă.

Referinţe:

Rokeach, M. (1973). *The nature of values*. New York: The Free Press.

Spiro, M.E. (1967). Fantomele la populaţia Ifaluk: o cercetare antropologică asupra învăţării şi percepţiei. În R. Hunt (Ed.), *Personalities and cultures: Readings in psychological anthropology* (pp.238-250). Garden City, NY: Natural History Press.

Teme de discuţii:

1. Descrieţi rolurile atribuite duhurilor de către populaţia Ifaluk.
2. în ce mod încearcă teoria învăţării să explice credinţa în duhuri ?
3. Cum s-a promovat credinţa în duhurile alus în viziunea asupra lumii a populaţiei Ifaluk? În ce mod dobândesc copiii perspectiva dihotomizată asupra mediului lor?
4. în ce raport sunt spiritele rele cu natura umană?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Găsiţi un articol referitor la un grup. Identificaţi cadrul de referinţă asociat acestui grup şi enumeraţi convingerile ce evidenţiază punctul lor de vedere.

Bibliografie suplimentară:

Whiting, J.W. M., şi Child, I.L.(1953). *Child training and personality: A cross-cultural study*. New Haven, CT: Yale University Press. Un studiu clasic asupra rolurilor diferitelor instituţii culturale în dezvoltarea personalităţii.

Memoria şi procesarea informaţiei

CUM GÂNDESC COPIII: UN MIJLOC DE EVALUARE ŞI MĂSURARE

Cât de mult se disting culturile în ceea ce priveşte
cât şi când un copil este capabil să dezvolte anumite funcţii mentale?

COPIII nu se nasc cu abilităţi mentale caracteristice vârstei adulte: copiii trebuie să şi le dezvolte. Ceea ce le lipseşte copiilor la o vârstă mică este criteriul de analiză a obiectelor. O altă caracteristică a lipsei perspicacităţii este legată de percepţia volumului de lichid ce rămâne acelaşi, indiferent de recipientul ce îl conţine. Abilitatea de a opera cu numere şi volume cum ar fi cele ce rămân constante, atunci când forma sau aranjamentul se schimbă este numită de către Piaget, conservare (Flavel 1963). Piaget este teoreticianul care a studiat pentru prima dată capacităţile mentale. Alţi cercetători au preluat studiile de interferenţă culturală pentru a determina dacă copiii de aceeaşi vârstă dar aparţinând unor culturi diferite achiziţionează în mod conştient operaţiile cu numere şi volume.

Multe astfel de studii au afirmat că o astfel de abilitate apare întrucâtva mai târziu la copii aparţinând culturilor non-vestice (Ashton, 1975; Dasen, 1972). Unii cercetători au încercat să descopere dacă şcolarizarea joacă un rol în apariţia timpurie a capacităţii de conservare, dar rezultatele nu au fost prea relevante. Unele studii (Furby, 1971) au găsit chiar copii cu abilităţi precoce obţinute la un nivel de şcolarizare scăzută.

Unul din psihologii ce au studiat dezvoltarea capacităţii de conservare la copii non-europeni a fost Nyiti (1976), ce a comparat copiii din triburile tanzaniene cu copiii europeni.

Studiul lui Nyiti face lumină într-o chestiune importantă în ceea ce priveşte metodologia experimentală în cercetarea asupra culturilor. Nyiti observă că direcţia cercetării poate afecta rezultatele. Prin urmare, o metodologie necorespunzătoare poate fi cauza prin care unele studii asupra dezvoltării la copii a abilităţii de conservare sunt criticate. De exemplu, Komara (1971) a demonstrat într-un studiu asupra copiilor din Sierra Leone că, atunci când experimentatorul este un vorbitor nativ al limbii respective, nu se înregistrează nici o critică. Doar o slabă dezvoltare este prezentată de cercetători ce nu vorbesc limba curentă a copilului.

De asemenea, Nyiti observă că problema recurentă în cercetarea dezvoltării abilităţilor în societăţile non-vestice este dificultatea în determinarea vârstei copilului. În multe societăţi non-vestice nu se obişnuieşte a se ţine cont de vârsta exactă a copilului. Multe cercetări asupra dezvoltării cognitive la copiii non-vestice, descriu progresul acestora bazat pe estimarea vârstei. Dacă estimarea este incorectă, atunci studiile care ne sugerează o întârziere în dezvoltarea abilităţilor cognitive ale copiilor aparţinând acelor culturi non-vestice, cu siguranţă sunt pline de erori. Nyiti încearcă să creeze o aproximare a vârstei copiilor prin câteva metode de măsură, metode cum ar fi, (a) plasarea anului naşterii copilului în raport cu diferite "Mari Evenimente" despre care oamenii îşi aduc aminte, (b) crearea unei comparaţii între fraţi pentru a evalua cu o mai mare acurateţe vârsta exactă a fiecărui copil.

Nyiti estimează capacităţile de conservare a informaţiei în raport cu substanţa, greutatea şi volumul. Pentru a analiza capacitatea de conservare vizavi de substanţă, el ia doi bulgări de pământ de aceeaşi dimensiune şi o modelează pe una din cele două sub privirea copilului, creând o formă de banană. Copilul decide dacă unul din bulgări este mai mare decât celălalt. Experimentele asupra conceptului de greutate solicită copilului să judece care a fost mai greu, bulgărele de argilă sau piesa în formă de banană ce a fost modelată dintr-un bulgăre de argilă asemănător. Pentru a analiza

abilitatea de lucru cu unitatea de volum, Nyiti a cerut copilului să spună dacă apa dintr-un pahar se va ridica mai mult, mai puţin sau va rămâne la acelaşi nivel dacă piesa de argilă sub formă de banană va fi introdusă în pahar în locul bilei simple de argilă.

Copii ai tribului Meru au demonstrat un nivel al operării cu conceptul de substanţă similar copiilor europeni de clasă mijlocie. Şcolarizarea nu apare ca factor al accelerării în învăţarea abilităţilor de conservare. De fapt, copiii Meru neşcolarizaţi au obţinut rezultate mai bune în ceea ce priveşte conceptualizarea greutăţii şi a volumului decât similarii lor incluşi în şcoală.

Cercetarea lui Nyiti întăreşte afirmaţia lui Piaget după care anumite operaţii mentale au caracter universal şi că ele se dezvoltă într-o ordine invariată la vârste specifice. Unele studii ce afirmau că au remarcat perioade de întârziere în dezvoltarea capacităţilor operatorii la copiii non-europeni aveau vicii asemănătoare cu problemele în estimarea vârstelor la copiii non-europeni. Când Nyiti a evaluat cu deosebită atenţie vârstele copiilor Meru, presupunerea unei dezvoltări întârziate a dispărut. Studiul său a adus o mai mare evidenţă că, toţi copiii din jurul lumii au mai multe similarităţi decât diferenţe în ceea ce priveşte abilităţile de dezvoltare cognitivă.

Referinţe:

Ashton, P. T. (1975). Cross-cultural Piagetian research: An experimental perspective. *Harvard Educational Review*, 45, 475-506.

Dasen, P. R. (1972). Cross-cultural Piagetian research: A summary. Journal of Cross-cultural Psychology, 3, 23-39.

Flavel, J. H. (1963). *The developmental psychology of Jean Piaget*. Princeton, NJ: Van Nostrand.

Furby, L. (1971). A theoretical analysis of cross-cultural research in cognitive development: Piaget's conservation task. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 2, 241-255.

Kamara, A. (1971). *Cognitive development among Themne children of Sierra Leone*. Unpublished doctoral disertation, University of Illinois at Urbana-Champaign.

Nyiti, R. M. (1976). The development of conservation in the Meru children of Tanzania. *Child Development*, 17, 1122 - 1129.

Teme de discuţii:

1. în ce mod diferă copiii Meru de copiii europeni în ceea ce priveşte abilităţile operatorii?
2. Identificaţi cauzele pentru care metodele uzitate în realizarea cercetărilot de interferenţă culturală au particularităţi critice dacă cercetarea trebuie validată?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Schiţaţi un studiu de determinare la ce vârstă un copil îşi dezvoltă abilitatea de operare cu conceptul de greutate, principiul după care greutatea obiectelor rămâne constantă în afară de cazul când uneori este adăugată sau retrasă o cantitate din ea.

Bibliografie suplimentară:

Berry, J. W., & Dasen, P. R. (Eds.). (1974*). Culture and cognition: Readings in cross-cultural psychology*. London: Methuen. O colecţie clasică de articole despre studiile interculturale asupra cogniţiei.

Triandis, H. C., & Heron, A. (Eds.) (1981). *Handbook of cross-cultural psychology: Developmental psychology* (Vol. 4). Boston: Allyn and Bacon. Cercetări schematizate realizate în 1981 despre dezvoltarea proceselor cognitive.

CINE SE TEME DE TESTARE? DIFERENŢE CULTURALE, DE GEN ŞI SOCIO-ECONOMICE RELEVATE ÎN EVALUAREA ANXIETĂŢII.

Sunt relevante diferenţele de rasă în testarea anxietăţii? Ce efect poate induce genul şi statutul socioeconomic în testarea anxietăţii la studenţii nord-americani şi chilieni?

TESTAREA ANXIETĂŢII, a acelui răspuns emoţional neplăcut ce poate fi evaluat într-o clasă de elevi, este o experienţă bine cunoscută. Anxietatea este adesea însoţită de manifestări fizice caracteristice fricii cum ar fi respiraţia accelerată, superficială. Este oare o surpriză că un anumit nivel de anxietate în timpul testării poate conduce la slabe performanţe în evaluare? O anumită doză de anxietate poate ajuta în îmbunătăţirea performanţelor la test pe când o doză crescută poate conduce în mod obişnuit la deteriorarea performanţelor.

În 1989, Guida şi Ludlow au coordonat un studiu de interferenţe culturale în ceea ce priveşte testarea anxietăţii la studenţii chilieni şi americani. Când autorii au comparat scorurile de anxietate vizavi de cultură, gen şi aspecte socioeconomice, au găsit diferenţe semnificative în toate cele trei aspecte. Cota de anxietate a studenţilor din SUA era cu mult mai scăzută faţă de cea a chilienilor; băieţii erau mai relaxaţi ca fetele şi foarte scăzută la cei cu statut socio-economic ridicat.

Altfel spus, Guida şi Ludlow au găsit că studenţii cu statut socio-economic scăzut şi femeile, erau deosebit de anxioşi în raport cu

studenţii nord americani cu statut socio-economic ridicat şi în raport cu bărbaţii. În toate corelaţiile realizate de Guida şi Ludlow, bărbaţii au fost mult mai relaxaţi decât femeile. Oare ar putea anumiţi factori de socializare şi de aculturaţie să explice nivelul scăzut de anxietate întâlnit la studenţii de gen masculin? Unele cercetări sugerează faptul că anumite condiţii istorice pot determina femeile să experimenteze "frica de succes" (Wade & Travis, 1990, p. 374). Probabil că anxietatea la testare este un simplu mod de manifestare a unei ample frici de succes.

Guida şi Ludlow sugerează că diferenţele culturale (SUA vs. Chile) surprinse la testarea anxietăţii pot apărea datorită diferenţelor semnificanţilor sociali ai itemilor testului. Când viitorul depinde de rezultatul unei examinări, este normal ca subiectul să manifeste o doză de anxietate. De exemplu, în Franţa pentru a fi admişi în universităţi, studenţii francezi trebuie să promoveze BAC-ul, un examen naţional susţinut la finele liceului. De asemenea, liceenii japonezi susţin un examen riguros ceea ce determină unde anume vor fi plasaţi în sistemul ierarhic universitar. Absolvirea unei prestigioase universităţi este mult mai importantă în Japonia decât în SUA şi totodată un indicator al bunăstării pentru viitoarea clasă socio-economică a studentului. De aceea presiunea este intensă, în special în familia studentului.

Când Guida şi Ludlow au corelat nivelul socio-economic, au reieşit unele diferenţe interesante în ceea ce priveşte nivelul cultural şi subcultural. Studenţii americani de clasă mijlocie şi superioară au manifestat o anxietate scăzută în raport cu studenţii chilieni de aceeaşi condiţie. Dar studenţii americani cu nivel socio-economic scăzut au înregistrat o anxietate sporită faţă de de studenţii chilieni de aceeaşi clasă.

În 1981, Clawson, Firment şi Trower au fost printre primii ce au realizat un studiu ce ajută la distingerea efectelor produse de variabila "rasă" în ceea ce priveşte anxietatea. Ei au examinat diferenţele dintre starea de anxietate care este declanşată de situaţii particulare şi anxietatea ca trăsătură a personalităţii. Copiii negri şi albi din Florida au fost comparaţi după stare şi trăsătura de anxietate la testarea de cunoştinţe matematice şi lingvistice şi după media obţinută. Ei s-au

diferenţiat atât în raport cu toate cele trei performanţe academice cât şi în ceea ce priveşte tipurile de anxietate. Per global, copii negri au fost mai slabi la matematică şi lingvistică, mai slabi la GPA (punctajul mediu obţinut) şi au înregistrat semnificante nivele la anxietate pe ambii itemi. Poate fi considerată aceasta o diferenţă rasială? Cercetătorii înclin să creadă că diferenţele ţin mai mult de condiţia economică. De exemplu, ei au notat că toţi studenţii ce au declanşat o mare anxietate au obţinut scoruri joase la matematică şi lingvistică. Acei ce au indicat trăsături marcante de anxietate au fost slabi la GPA. Şi astfel de corelaţii au fost asemănătoare pentru ambele rase.

Totuşi, când s-au realizat corelaţii din prisma statutului socio-economic, studenţii albi şi negri nu au înregistrat diferenţe în ceea ce priveşte diferenţe la media obţinută, trăsăturile de anxietate ori pe anxietate în general. Dar studenţii negri tind să fie mult mai anxioşi decât albii (29% vs. 14%). Albii au avut probleme deosebit de mari faţă de negrii cu performanţe sărace şi aceasta la un grad de anxietate asemănător.

Din aceste studii putem vedea că studenţii cu un statut socio-economic superior tind să manifeste un foarte slab grad de anxietate ceea ce le conferă un avantaj la obţinerea de performanţe în testare (excepţie făcând cei ce îşi supralicitează şi o mică anxietate). De când în SUA albii tind să aibă un fond socio-economic mai ridicat decât negrii, acolo apare un avantaj tacit pentru studenţii albi.

Scarr a arătat că atunci când mediul este comparabil, diferenţele în ceea ce priveşte QI-ul la copiii negri şi albi dispar complet. În mod aparent, identitatea poate fi considerată în mod real în testarea anxietăţii. De aceea pe teritoriul SUA, diferenţele se regăsesc mai puţin în ceea ce priveşte rasa sau fondul etnic decât ca o chestiune de oportunitate şi de mediu apropiat ce conduce spre succes şi reuşita academică.

Referinţe:

Clawson, T. W., Firment, C. K., & Trower, T. L. (1981). Test anxiety: Another origin for racial bias in standardized testing. *Measurement and Evaluation in Guidance*, 13, 210 - 215.

Guida, F. V., & Ludlow, L. H. (1989). A cross-cultural study of test anxiety. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 20, 178 - 190.

Wade, C., & Tavris, C. (1990). *Psychology* (2nd ed.). New York: Harper & Row.

Teme de discuţii:

1. Ce factori sociali pot conduce la dezvoltarea anxietăţii copilului la testare?
2. în ce mod afectează anxietatea performanţele testării unei persoane?
3. Care sunt argumentele pro şi contra în uzitarea rasei ca variabilă în cercetările psihologice de genul studiul anxietăţii la testare?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Imaginaţi-vă că aţi crescut într-o societate care vă consideră "minoritate". în ce mod experienţele vieţii d-voastră vă conduc la dezvoltarea unei severe anxietăţi în situaţiile în care ştiţi că performanţele d-voastră vă vor fi evaluate?

Bibliografie suplimentară:

May, R. (1977). The meaning of anxiety. New York: Norton. Apărut pentru prima dată în 1950 acest text clasic examinează din punctele de vedere ale filosofiei, psihologiei şi psihoterapiei, aspectele pozitive cât şi negative ale anxietăţii.

Cognitivism şi limbaj

O LUME A CULORILOR: CULTURA INFLUENŢEAZĂ TREBUINŢELE LINGVISTICE

Cum reuşeşte bogăţia semantică a vocabularului unui limbaj să reflecte importanţa corespunzătoare pentru segmente distincte prin cultură ? Diferenţele în ceea ce priveşte cultura solicită la oameni forme de limbaj specific ?

MELCII din clasa periwinkle, lutul roşu ars, galbenul lămâiei, roz portocaliul, verdele primăverii - toate acestea sunt culori familiare oricărui copil american ce a avut chiar şi o cutie de 64 de creioane marca CRAYOLA. La un moment dat cutiile Crayola conţineau chiar 128 de culori. Puteţi găsi astfel de exemple ale fascinaţiei americane pentru culori chiar în nenumărate alte locuri. De exemplu, să ne gândim la punctele de desfacere a cosmeticelor. Ve-ţi găsi atât de multe nuanţe de roşu că nici nu v-aţi gândi că aţi avea nevoie de atâtea şi probabil că v-ar fi greu chiar să le identificaţi după nume. Verdele pepenelui, dudele purpurii, florile alb-argintii, roşul-electric, şi vinul de zmeură sunt nuanţe ce ne şochează chiar dacă le-am şterge din lista diferitelor culori pe care le-au inventat creatorii de rujuri.

În limba engleză există peste 3.000 de cuvinte corespunzătoare culorilor fără să considerăm "şocantul pepene verde" sau legăturile sale. Cultura noastră se pare că a creat un număr impresionant de termeni de definire a culorilor. Şi aceasta deoarece tehnologia poate elabora produse a căror culoare diferă într-o foarte mică măsură de o alta aproape similară. Şi desigur este profitabil pentru marketing

(vânzări) ca produsele să se bazeze pe aceste mici diferenţe de culoare. Aşa se pare.

În limbaj, o categorie de mare însemnătate ce apoi derivă în multe cuvinte denotă o slabă diferenţă faţă de acea categorie şi care se numeşte domeniu semantic. De exemplu, în engleză se uzitează în mod curent doar nouă concepte asupra culorilor de bază. Există unele culori din acea cutie Crayola ce corespund uneia din setul de bază de nouă culori: roşu-orange, galben, verde, albastru, violet, maro, alb şi negru. Restul până la 3.000 sau mult mai multe sunt pur şi simplu împodobiri ale acestor nouă domenii semantice de culori. Domeniul semantic englez referitor la albastru conţine de exemplu mulţi alţi termeni cum ar fi: apa, cerul, cobalt, Prusia, lişiţa (teal), royal şi există chiar "shocking navy", o culoare pentru efect de umbră în jurul ochilor, vopsea comercializată de unii cosmeticieni.

Sigur că elaborarea domeniilor semantice nu dezvoltă doar tipurile de culori. Ele au corespondenţă în orice aspect al vieţii ceea ce este foarte important din punct de vedere cultural pentru societate. Eschimoşii au o varietate de termeni necesar descrierii domeniului semantic "gheaţă", concept de altfel destul de limitat pentru vorbitorii de limbă engleză. Pentru eschimoşi supravieţuirea constă în recunoaşterea diferenţelor subtile ce se găsesc între diferitele tipuri de gheaţă.

Nelson, R.K., ne explică faptul că, un eschimoş Ulgunigamiut - din Wainwright, Alaska poate distinge între uguruguzak, o gheaţă în stare timpurie a procesului de îngheţare ce cauzează anumite murmure care se sting; pogozak, gheaţă mocirloasă formată din măcinarea de-a lungul perimetrelor unde se ciocnesc banchizele; şi mogozak, acel tip de pogozak solidă. De asemenea, populaţia Ulgunigamiut are denumiri pentru forme circulare din gheaţă tânără (migalik) si apoasă, straturi moi de gheaţă ce se formează şi prin care focile încă mai pot perfora ca să respire (sologok). Dacă credeţi sau nu, Ulgunigamint mai are încă mai mult de 160 de alte nume pentru tipuri de gheaţă. Este foarte important pentru viaţa de vânătoare la Arctic să nu piardă din ochi aceste multe diferenţe. De altfel, *R. K. NELSON* a realizat o fină analiză pentru fiecare tip de gheaţă care sunt foarte importante pentru supravieţuirea la Arctic şi de aceea le-au fost alocate cinci

capitole - peste 130 de pagini în prima parte a cărţii sale despre eschimoşii din Wainwright.

O dezvoltare asemănătoare a bogăţiei de vocabular există în alte variate domenii semantice. Să ne gândim la locuitorii insulei Dobuan ce se situează în apropierea Noii Guinee. Supravieţuirea depinde de abilităţile lor de a strânge yam (un gen de cartof) dintr-un mediu dificil, şi trebuind să distingă între acele rădăcini aflate în diferite stagii de dezvoltare (de coacere) şi mărime. Nuer, o societate pastorală din Sudan, are mulţi termeni pentru a desemna turmele de vite, animale de care depinde existenţa lor.

În acelaşi ton, vitele din fermele din Wyoming sunt desemnate prin multe cuvinte ce se încadrează în domeniul "vite". Termenii disting între "bulls" (tauri), "steers" (tăuraşi), "heifers" (vite), "calves" (viţei) şi "dogies" (căţei) - toate nefiind altceva decât binecunoscutele vaci, denumiri folosite în aşezările urbane ale SUA. Caii pot fi "foals" (mânzi), "colts", "fillies", "stallions" (armăsari), "studs" (armăsari de prăsilă), "goldings" (cai castraţi), "mares" (iepe).

Efortul antropologului H.C. Conklin, care a studiat populaţia Hanunoo din insula Midori, Filipine, presupune ideea că cerinţele culturale sunt dirijate de o forţă ce se ascunde în bogăţia lingvistică a anumitor domenii semantice. Clasificarea acestora în ceea cce priveşte culorile ar putea scoate firma Crayola din afaceri. Imensa lor paletă de culori nu conţine decât alb, negru, roşu şi verde. Distincţiile de culori sunt atât de neimportante în viaţa de zi cu zi la populaţia Hanunoo că în limbajul lor chiar lipseşte cuvântul culoare. Dacă va trebui să aflăm de la Hanunoo cuvântul ce reprezintă culoarea vreunui lucru trebuie să-i abordăm pe o cale întortocheată, ocolită cum ar fi, "Cum arată aceasta?". La un moment dat ţi se va oferi o descriere a mărimii sau configuraţiei înainte ca să-ţi vorbească despre mabiru (întunecat, negru), despre malaghi (luminos, alb) sau despre marara (roşu, roşiatic, uscat) ori despre malatuy (verde, verzuliu, jilav, umflat). Pentru Hanunoo, negru, violet, indigo, albastru, verde închis, gri închis şi nuanţele profunde ale altor culori sunt cu toate malaghi. Marara se referă la orice tip de culoare castanie, roşie, portocaliu sau galben şi cel mai mult la ceea ce am putea numi prin tonuri ale culorii pământului. În fine, malatuy denumeşte culorile

verde deschis, luminoase sau amestecuri de verde, galben sau maron, desemnând tonalităti ale pădurilor, culori ale lucrurilor dezvoltate. Lumea culorilor la Hanunoo este cu adevărat doar una şi ziua şi noaptea şi pentru pământ şi pădure - astfel pentru ei descrierea mediului este importantă. Cu ani în urmă, unii antropologi şi psihologi se întrebau dacă persoanele ce au un vocabular redus în ceea ce priveşte lumea culorilor erau incapabile să distingă diferenţele de culoare. Pentru a testa această ipoteză, un cercetător a comparat un Dani, horticultor ce trăieşte în Noua Guinee cu persoane vorbitoare de limba engleză (ROSCH, 1973). În limbajul Dani nu existau decât două cuvinte ce desemnau culori, mola pentru culori calde, strălucitoare şi mili pentru culori reci, închise. ROSCH a descoperit că acel Dani putea recunoaşte o varietate de culori în ciuda faptului că el nu deţinea în limbajul său cuvintele necesare identificării. În mod similar, populaţia Hanunoo recunoştea, de asemenea, toate culorile ce le vedem şi noi şi când era necesar îşi ajustau întrucâtva limbajul pentru a le putea defini. De exemplu, dacă un Hanunoo afirmă că ceva este mabirabiru el exprimă că "ceva este mabiru", adică este roşiatic, dar îi lipseşte intensitatea de adâncime pe care termenul de bază l-ar implica. Sau ei vor spune că ceva este mabiru gid, adică "foarte mabiru", dacă este tare negru, culoare ce este apropiată de referinţa grupului de culoare mabiru. Astfel, Hanunoo poate crea în mod clar multe concepte, cuvinte ce definesc culori dacă necesitatea o impune în stilul lor curent de viaţă. Putem fi siguri că şi la alte populaţii din al căror limbaj curent lipseşte o plajă largă de termeni denumind culori specifice, le pot crea dacă necesităţile lor culturale le impun aceste concepte. Într-adevăr acest punct de vedere a fost dovedit prin faptul că printre bărbaţii Hanunoo, clasificarea culorilor cinegetice s-a dezvoltat pe baza unei trebuinţe ce indică în mod cert, diferenţele între tonurile de roşu şi de gri - culori de altfel foarte importante în identificarea sălbăticiunilor. Pe de altă parte, femeile Hanunoo, şi-au dezvoltat un şi mai complex vocabular pentru nuanţele de albastru pentru a le distinge de culorile imprimate în textilele ce au pătruns în societatea lor.

Diferenţele culturale în ceea ce priveşte bogăţia domeniilor semantice ne ajută să descoperim ceea ce consideră important în viaţa lor cotidiană, oameni ai diferitelor culturi existente. De exemplu, un

limbaj ce abundă în descriptori emoţionali sugerează că emoţiilor, sentimentelor şi aspectelor senzitive li se acordă o mare atenţie. De asemenea, se poate determina care emoţie anume ocupă un prim plan în limbaj. Englezii au de exemplu o varietate de termeni pentru a descrie auto-mustrarea (shame: mustrare, ocară, pudoare; grief: mâhnire, supărare, durere; guilt: vinovăţie, culpabilitate; fear: teamă, groază, spaimă). La fel de mulţi termeni găsim şi pentru domeniul semantic al emoţiilor ce implică blamarea altora (anger: nemulţumit profund faţă de, mâhnit; resentment: pică, resentiment; disgust: dezgust, silă, scârbă; şi jealousy: gelozie, suspiciune). Acest interes manifestat ne indică multe elemente despre psihologia şi normele culturale la populaţia vorbitoare de limbă engleză.

De asemenea, contrastele între domeniile semantice ale diferitelor culturi ne ajută să înţelegem cu mult mai bine diferenţele culturale. De exemplu, cultura americană este un complex de tehnologie şi noi am dezvoltat mii de cuvinte pentru a denumi maşini şi bunuri de larg consum. Pe de altă parte multe alte societăţi nonindustriale au terminologii cu mult mai elaborate decât o putem noi face pentru diferite tipuri de legături. Aceasta ne arată ce importanţă deosebită se acordă familiei, rudeniei în viaţa acestor societăţi, de altfel destul de simple ca dezvoltare a tehnologiei.

Studiul domeniilor semantice ne poate dezvălui elemente ale schimbărilor istoriei culturale a societăţii. Indienii Shoshoni din Marele Bazin au practicat odată vânătoarea nomadă ca mod de viaţă. Astăzi, mulţi dintre Shoshoni trăiesc pe lângă ferme de vaci, asemeni multor altor vecini non-indieni din Nevada, Utah şi Idaho. Limbajul Shoshonilor s-a adaptat acestor transformări. El conţine încă o mare varietate de verbe ce erau uzitate în trecut pentru a desemna rapid diferitele tipuri de miscare de care erau interesaţi vânătorii. De exemplu, pentru a traduce expresia "to make a runching sound by walking on sand" (să scoţi un sunet de scârţâit mergând pe nisip), este nevoie doar de un singur cuvânt Shoshoni, care de altfel nici nu este folosit curent. Altfel spus, Shoshonii au înţeles că este necesar să vorbească despre noile şi nenumăratele unelte ce-şi au rolul lor în viaţa de zi cu zi. Şi-au dezvoltat vocabularul nativ acordându-l prin împrumutul a multe cuvinte din limba engleză. De aceea, comparând

limbajul Shoshoni de mulţi ani în urmă în cel prezent, trebuie descifrate multe căi prin care stilul de viaţă al Shoshonilor s-a schimbat.

Referinţe:

Conklin, H.C. (1955). Hanunoo color categories. *Soutwest Journal of Anthropology*, 11, 339-344.

Nelson, R.K. (1969). *Hunters of the northern ice*. Chicago: University of Chicago Press.

Peoples, J.,& Bailey, G.(1991). *Humanity: An introduction to cultural anthropology*. St. Paul, MN: West.

Rosch, E. (1973). Despre structura percepţiei şi categoriile semantice. în T. Moore (Ed.), *Cognitive development and the acquisition of language*. New York: Academic Press

Teme de discuţii:

1. Aplicând concepte ale domeniului semantic, numiţi o categorie majoră de culori ce există în Anglia (în România). Alegeţi un domeniu de culoare şi enumeraţi cât de multe nuanţe şi tonuri ale culorii pe care aţi ales-o. Încercaţi cu un domeniu semantic diferit, ca de exemplu,"pălărie ".
2. Culturile dezvoltă vocabulare specifice trebuinţelor noastre. Alegeţi o anumită ocupaţie sau o profesie ce există în cultură şi identificaţi cât mai mulţi termeni pentru această specialitate (de exemplu, mecanic auto).

Pentru o explorare ulterioară:

1. Selectaţi un grup, cum ar fi surferi sau skiori, termeni cu care nu suntem prea familiarizaţi. Investigaţi vocabularul prin care le delimitează unora un loc aparte faţă de alţii, datorită hobiului lor, a locului de muncă sau a stilului de viaţă. încercaţi să descoperiţi în ce mod, noi concepte pe care le învăţaţi sunt organizate în diferite domenii semantice ce sunt importante pentru grup.

Bibliografie suplimentară:

Berlin, B., & Kay, P. (1969). Basic color terms: Their universality and evolution. Berkeley, CA: University of California Press. Un studiu comparativ asupra terminologiei culorilor şi a modului în care se răspândesc denumirile culorilor.

FOAMEA: MOTIVAŢIE PENTRU CANIBALISMUL AZTEC

Maslow consideră că, înainte de a fi capabili să accedem la trebuinţele superioare, este nevoie să ne satisfacem nevoia de hrană, apă şi sex. Ar putea o întreagă populaţie să practice canibalismul pentru a suplini cantitatea de proteine din alimentaţie ?

OAMENII au practicat canibalismul în vremuri deosebite, când s-au confruntat cu foametea. Tragedia detaşamentului Donner - pionierii înzăpeziţi în M^ţii Sierra Nevada, în 1846 care au recurs la canibalism - este un exemplu bine cunoscut al istoriei Americii. Dar cu excepţia anticului imperiu Aztec, nu s-a întâmplat niciodată ca o întreagă civilizaţie să accepte canibalismul ca pe o practică obişnuită. Care a fost motivaţia aztecă pentru tradiţia de masă a canibalismului?

Cercetătorii au constatat că practica aztecă a fost punctul culminant al unei practici religioase a sacrificiului uman şi au plasat canibalismul într-un context religios. Consumul de carne umană ar fi putut avea implicaţii mai aproape de realitate pentru nutriţia aztecă, de vreme ce trăiau într-un mediu ce cauza periodic deficienţe proteice. Să analizăm fiecare dintre aceşti factori.

În primul rând, să luăm în considerare constrângerile existente în practicarea canibalismului. Aztecii nu-şi mâncau proprii oameni. Corpurile celor mâncaţi aparţineau sclavilor sau prizonierilor de război, duşmanilor. Mai mult decât atât nu tuturor le era permis să consume carne umană. Canibalismul era privilegiul familiilor

aristocrate şi al războinicilor cu merite deosebite în timpul luptelor, care capturau victime pentru a-i hrăni pe zei. Iată ce spun ucenicii azteci ai preotului catolic Fray Bernardino de Sahagun:

> *Astfel s-a produs sacrificiul uman, când prizionierii şi sclavii au murit, fiind numiţi „cei care au murit pentru zei". Astfel au ridicat prizionierul pe templul piramidal, înaintea diavolului, ţinându-l de mâini. Şi cel cunoscut ca organizator al prizionierilor a fost întins pe piatra de sacrificiu.*
>
> *Şi când a fost aşezat, patru bărbaţi i-au întins mâinile şi picioarele şi deja în mâna preotului stătea cuţitul (de sacrificiu), cu care trebuia să deschidă pieptul captivului pentru baia ceremonială.*
>
> *Şi apoi, când i-a despicat pieptul, i-a smuls dintr-o dată inima. Iar cel al cărui piept era despicat, era încă în viaţă. Iar preotul care i-a smuls inima, a închinat-o soarelui.*
>
> *Apoi sângele victimei sacrificate a fost băut de zei. Când preotul a secţionat pieptul unui sclav ori al unui prizionier, a adunat sângele într-un vas şi, ca din întâmplare a aruncat o hârtie (pergament) în vas, care a absorbit sângele.*
>
> *Apoi a luat sânge din vas şi a mânjit buzele imaginilor diavolilor, din sîngele celui care a murit pentru zei. (Anderson & Dibble 1951).*

După ce zeii s-au înfruptat din inima şi sângele victimelor sacrificate, corpurile lor s-au transformat în hrană pentru poporul aztec.

Ortiz de Montellano (1978) crede că religia i-a motivat pe azteci să consume carne umană. Conform mentalităţii aztece, ei au participat la un fel de comuniune sfântă cu zeii lor şi au împărţit hrana oferită şi zeilor. Într-adevăr, în concordanţă cu Ortiz de Montellano, cel mai important motiv pentru practicarea sacrificiului şi canibalismului pare să fie cel religios. Aztecii credeau că pot evita sfârşitul lumii numai prin sacrificarea victimelor şi hrănirea zeilor cu trupurile victimelor, mai ales în favoarea zeului Soare care deplasa soarele pe cer în fiecare

zi. Deci, aztecii cu merite deosebite în luptă, care conduceau prizionierii pentru sacrificii, erau onoraţi cu un statut social ridicat.

Conform teologiei aztece, zeii recompensau victimele sacrificate cu o reîncarnare glorioasă. Aşa cum, cei care capturau şi ofereau spre sacrificiu victimele erau recompensaţi pe pământ, cu o poziţie înaltă, victimile deveneau nişte zei mai mici pe lumea cealaltă. Ei sălăşluiau împreună cu zeul pe care îl slăveau şi deveneau şi ei zei. Ortiz de Montellano argumentează că plăcerea de cooperare la propria moarte era dovada că religia a fost adevărata bază a motivaţiei aztecilor pentru sacrificiu şi canibalism.

Când oamenii mâncau din trupul celor sacrificaţi aveau credinţa că mănâncă din carnea unui zeu. Deci, consumul cărnii lor era considerat un privilegiu acordat de zei la 25 % din populaţia aztecă, atât cât număra nobilimea. Celor 75 % dintre azteci nu li s-a permis niciodată să practice canibalismul.

Ortiz de Montellano considera că nu era vorba de o trebuinţă de suplimentare a proteinelor din hrana aztecilor, nici chiar pe timp de foamete. De asemenea este de părere că acea cantitate de carne umană consumată nu era o contribuţie semnificativă la alimentaţia lor. De pildă, Garn şi Black (1970) arată că din tranşarea atentă a corpului unei persoane de 110 livre (masa unui bărbat) nu rezultă mai mult de 66 livre de muşchi. Calculând aportul de proteine necesare unei persoane medii pentru o săptămână, au ajuns la concluzia că o victimă sacrificată ar fi servit lejer 60 de persoane. Este clar, atunci, că această cantitate nu era un supliment pentru alimentaţia aztecilor. Carnea umană însă nu era nici semnificativă. S-a estimat că numărul persoanelor sacrificate şi mâncate de azteci este echivalent cu 1% din populaţia lor în fiecare an. Michel Harner (1977) a analizat impactul nutriţional al unei astfel de cantităţi de carne asupra societăţii aztece şi crede că, mai puternice decât responsabilităţile religioase, erau obiceiurile alimentare străvechi. După opinia sa, acceptarea canibalismului de către azteci a fost o formă de adaptare la condiţiile mediului în care aportul de proteine era o chestiune de viaţă. Vânătorii mexicani au produs exterminarea ierbivorelor care se pretau la domesticire. De asemenea, hrana provenită din vânat a fost eliminată în timpul aztecilor. De pildă, căprioarele au fost aproape

exterminate. (Vaillant, 1966, p.142) Pentru Harner, sacrificiul uman a înlocuit alimentaţia naturală pentru civilizaţia aztecă. El argumentează prin faptul că, "în vederea satisfacerii zeilor, preoţii autorizau populaţia îmfometată să-i măsoare înainte pe cei destinaţi consumului". (Harner, 1977, p.130)

Acei care susţin ipoteza lui Harner cu privire la motivaţia alimentaţiei, au extins această poziţie, observând că cei care argumentează motivaţia religioasă primară, nu au explicat în realitate de ce ar practica o societate acest canibalism; ei au descris numai contextul în care s-a petrecut fenomenul canibalismului. La urma urmei motivaţia oamenilor de a practica o religie care încurajează sacrificiul uman şi canibalismul nu este mai puţin misterioasă decât cea care ar adopta în primul rând canibalismul. "Explicând" canibalismul aztec prin a spune că a fost motivat din punct de vedere religios ne lasă la fel de neştiutori ca la început.

S-a sugerat că avocaţii punctului de vedere al motivaţiei religioase au confundat idealurile religioase aztece cu comportamentul. Să luăm în considerare următoarele: este adevărat că sacrificiile umane care precedau actul canibal erau religioase. Ele se petreceau în vârful piramidelor, unde se aflau templele zeilor, iar inima şi sângele victimelor erau oferite acestora. Tot adevărat este că, credinţele religioase ale aztecilor includeau promisiunea consolatoare că cei sacrificaţi deveneau la rândul lor zei. Erau fericite victimele când urcau treptele spre moarte din cauza acestor promisiuni?

Comentatorii sacrificiului uman aztec şi a comportamentului participanţilor zugrăvesc o imagine diferită de cea a lui Ortiz de Montellano. Preotul franciscan Motolinia scria în 1500:

> „*Să nu creadă nimeni că vreunul din cei ce erau sacrificaţi smulgându-li-se inima sau erau omorâţi în alt fel, sufereau moartea voluntar şi nu cu forţa. Trebuiau să i se supună, îndurând chinuri cumplite.* (p.116).

Iar în *Codex-ul Florentin* este scris:

> „*Stăpânii prizionierilor şi ai sclavilor ce trebuiau sacrificaţi îi duceau la templu de păr.* (Anderson & Dibble, 1951, p.3)

Harris (1965) extinde teoria lui Harner după care aztecii erau împinşi să practice canibalismul din necesităţi alimentare subliniind că, ceremonialul canibal nu trebuia să asigure carnea pentru fiecare cetăţean, ci trebuia să suplimenteze dieta acestora în timpul perioadelor foarte critice. De obicei, aztecii obţineau proteinele necesare nu din carne ci din plante care le asigurau aminoacizii pe care organismul îi transforma în proteine.

Numai aristocraţia o putea practica dar participarea aristocraţilor era liberă. Orice om obişnuit care aducea prizionieri era ridicat în rang şi îi era permis să-şi hrănească familia cu carnea pe care o capturase. Astfel, spre deosebire de oamenii din timpul Mariei Antoaneta, fiecare din masa populaţiei înfometate avea motive personale să suporte „guvernul" aztec. La urma urmei, patriotismul le aducea carne - exact ceea ce le lipsea din dietă. Soldaţii care plecau în război puteau să vorbească despre eforturile lor în termeni religioşi iar hrănindu-şi zeii îşi hrăneau şi familia. Deci, sacrificiul uman suplimenta dieta acelora ce se răsculau împotriva aristocraţiei în vremurile grele. Era mai degrabă un mod de a inspira loialitate decât să se zbată în lipsuri alimentare. Canibalismul recompensa pe cei care se supuneau politicilor şi religiei într-un mod foarte practic. Îi ajuta să supravieţuiască - nu hrănind pe toată lumea, ci cumpărând loialitatea celor deosebit de interesaţi sau care ar fi putut să se răzvrătească.

Referinţe:

Anderson, A. J. O.,& Dibble, C.E. (1951). *Florentine Codex: General History of the things of New Spain. Book 2* - The ceremonies. Santa Fe, NM: The school of American research and The University of Utah;

Garn, S.M., & Block, W.D. (1970) The limited nutritional value of cannibalism. *American Anthropologist*, 72, 106

Harner, M. (1977). The ecological basis of aztec cannibalism. *American Ethnologist*, 4, 117-137;

Harris, M. (1985). *Good to eat: Riddles of food and culture*. New York: Simon & Schuster.

Motolinia, T. (1951). *Motolinia's history of the Indians of New Spain* (F.B. Steck, Trans.) Washington, DC.: Academy of American Franciscan History.

Ortiz de Montellano, B.R. (1978). Aztec cannibalism: An ecological necessity? Science, 200, 611-617.

Vaillant, C.G. (1966). Aztec of Mexico: The rise and fall of the Aztec nation (rev.ed. by S.B.Vaillant). Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books.

Teme de discuţii:

1. Există vreo dovadă în sensul că dieta aztecilor solicita un aport de proteine pe care hrana obişnuită nu îl oferea?
2. De ce canibalismul căpăta sens în termenii în care consumarea cărnii "umane" era un aport la dieta tipică umană?
3. Ce argumente se avansează pentru teoria după care canibalismul a fost în special motivată de credinţe religioase?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Ce exemple ale istoriei demonstrează zelul religios întâlnit în rândurile populaţiei vestice şi care este similar modului aztec?
2. Enumeraţi tipuri de comportamente ce nu sunt în general acceptate în cultura noastră. În ce circumstanţe sau cu ce motivaţie ar trebui abordate?

Bibliografie suplimentară:

Harris, M. (1985). *Good to eat: Riddles of food and culture*. New York: Simon & Schuster. O uluitoare incursiune în preferinţele şi tabuurile alimentare ale diferitelor culturi ale lumii impregnate de canibalism, atracţia americanilor pentru carnea de vacă, rejectarea de către Islam şi Iudaism a cărnii de porc, venerarea vacii la hinduşi şi alte numeroase exemple interesante despre motivaţia pentru sau contra a mânca carne.

Motivația

AGRESIUNEA: NONVIOLENȚA LA COMUNITATEA SEMAi

Poate reuşi o cultură să dirijeze modul de viaţă al oamenilor astfel ca agresiunea să devină un aspect neobişnuit al comportamentului lor ? Dacă da, sub ce condiţii un popor non-violent poate acţiona agresiv?

DEZBATERILE despre cauzele agresiunii umane i-au pasionat pe oameni din timpuri imemoriale. Au oamenii o agresivitate nativă sau este ea un fenomen dobândit? În anumite momente, noi, oamenii suntem în mod evident capabili de a dezvolta violenţă. Dar aceasta nu trebuie confundată cu ceea ce afirmă unii, că am avea o tendinţă nativă spre agresivitate. Antropologii au studiat societăţi în care starea conflictuală este non-existentă şi unde violenţa interpersonală este un fenomen rar. O astfel de societate este grupul malaiezian denumit Semai.

Semai, este un popor de fermieri aşezat în partea centrală a Malaeziei de vest, a cărui natură şi obiceiuri paşnice au fost descrise de Dentan (1968). Ei nu aveau nevoie de poliţie, judecători sau temniţe. Forma de guvernământ se baza pe cooperare înlăuntrul satului unde nimeni nu era împuternicit pentru administrarea regulilor. Cu totul simplu, poporul Semai îşi asuma cooperarea ca fiind ceva normal şi erau convinşi ei înşişi de aspectul non-violenţei. După Dentan, imaginea de sine plină de non-violenţă "nu era un ideal pentru care să depună eforturi. Aceşti semai nu spuneau, 'mânia nu este bună'. Ei spun, 'noi

nu avem nevoie de furie' şi cu siguranţă un om furios îşi va nega categoric furia. Poporul Semai nu spune, 'Este interzis să lovim oamenii'. Ei spun 'Noi nu lovim oamenii". (pag 55-56).

Semai contrastează cu străinii în privinţa tratamentului acordat copiilor. Alţi indivizi îşi bat copiii ceea ce nu se întâmplă la Semai. în accepţiunea poporului Semai, niciodată nu trebuie să-ţi loveşti copiii. Ei îşi pun întrebarea, "Cum te-ai simţi dacă acesta moare?" (Dentan, p.58). După Dentan, Semai niciodată nu îşi bat copiii. De asemeni, agresiunea fizică printre adulţi este rară. Dentan ne spune, "o idee despre oroare ce implică violenţa fizică la Semai este dezvăluită de faptul că, atunci când populaţia Semai din est discută cu populaţia malaeziană, ei traduc cuvântul corespunzător lui "a lovi" cu "a ucide". (p.58)

Totuşi, unii indivizi Semai încalcă uneori aşteptările de non-violenţă dar aceasta se întâmplă foarte rar. De exemplu, Dentan a găsit că omorul este de neconceput. Oamenii afirmă că nu au existat pedepse pentru omor din simplul fapt că "niciodată nu s-a întâmplat, nici în trecut şi nici în prezent" (p. 58). Într-adevăr, Dentan nu a găsit nici un caz de omor, tentativă de omor sau de schilodire în rândurile populaţiei Semai, în perioada 1956 - 1968. El schematizează rolul violenţei la Semai, după cum urmează:

> „*Pe scurt, există o mică formă de violenţă în societatea Semai. De fapt, violenţa îi înspăimântă pe Semai. Un semai nu răspunde cu forţă ci cu pasivitate sau prin fugă. Mai mult, nu există nici un mod instituţionalizat de prevenire a violenţei - nici un control social, nici poliţie, nici justiţie. Semai învaţă într-un fel să-şi menţină impulsurile agresive sub control. Dând dovadă de slăbiciune la controlul exteriorului, nu acelaşi lucru se întâmplă în interior*" (p.59)

Semai nu deţin în societatea lor figuri ale autorităţii. Nu există un lider după cum există în restul Malaeziei, figură ce deţine autoritatea de a da ordine. Pentru ei este un comportament inacceptabil de a impune altora ceva ce ei nu doresc. Nici chiar părinţii nu au autoritatea de a-şi forţa copiii iar la semai nu există în vocabularul lor

un cuvânt pentru 'adult'. Dacă un copil nu doreşte să facă ceea ce părinţii i-au cerut să facă, părinţii îl lasă să-şi urmeze propriile înclinaţii.

Atunci cum se socializează copiii populaţiei semai, în ideea unei vieţi în care ei înşişi gândesc la non-violenţă - şi în general se comportă în raport cu alţii fără nici o agresiune?

Adulţii Semai nu consideră că ei îşi învaţă copiii într-un mod activ. Mai degrabă, ei consideră că pur şi simplu copiii învaţă ei înşişi. Punctul lor de vedere este că, dacă un copil nu este pregătit sau nu doreşte să înveţe, coerciţia nu este eficace. În această societate, orice formă de coerciţie este tabu. De fapt, cuvântul semai ce desemnează "tabu" este *punag*, care reprezintă comportamentul care este inacceptabil deoarece îl face pe celălalt nefericit şi de aceea îl predispune la accident.

Adulţii semai nu doresc să vătămeze pe nimeni şi acest fapt nu este inclus în practicile de educaţie pentru copiii lor.

În mod paradoxal, permiţându-i copilului semai să aibă propriul drum, nu i se deschide uşa spre manifestarea agresiunii şi aceasta pentru că ei nu deţin modele ale agresiunii.

Mulţi semai consideră că în mod inerent copilul este un neastâmpărat şi ca să-l înveţe să se reţină de la un comportament impropriu, ei induc frica. Ei pot ţipa la copil şi chiar pot ameninţa cu bătaia, chiar dacă, spune Dentan, "lovitura trece la câţiva centimetri de ţintă iar în cel mai rău caz copilul se alege cu o uşoară atingere" (p. 60). Aceasta este o inhibiţie a agresiunii ce modelează copilul. Iată un joc:

> „*Copii de ambele sexe cu vârste de la doi la zece ani se bat nebuneşte unul cu altul, cu beţe lungi, asumându-şi posturi de agresivitate dramatică. Beţele aproape îngheaţă la câţiva centimetri de ţintă şi chiar dacă pare că cineva poate fi lovit din greşeală, nici unul nu greşeşte*. (p. 59).

Acest obicei de inhibare a agresiunii ne sugerează acelaşi lucru în alte forme de joc. De exemplu, în luptele corp la corp copilul aproape îşi va azvârli adversarul la pământ dar nu total.

De asemeni, părinţii încearcă să insufle teama spunându-i copilului să se ferească de comportamentul impropriu al copiilor. De exemplu, adulţii semai încurajează apariţia la copii a fricii de non-semai: „Poporul pale o să-ţi facă injecţii … Frică ! Frică! Ei aleargă să te mănânce! Frică! Frică! (p.60). Ca într-o vijelie, adulţii ţipă "Frică! " şi încurajează copiii să-şi astupe ochii şi urechile. Mai târziu, acelaşi cuvânt "Frică!" va fi strigat copiilor zgomotoşi sau care îşi pierd auto-controlul.

Chiar dacă la semai nu se pedepseşte agresiunea copiilor lor, ei manifestă o slabă toleranţă la aceasta. Ei se aşteaptă ca aceşti copii să se conformeze imaginii de non-violenţă, le comunică copiilor aceste aşteptări, ca o reacţie la manifestările de agresiune ale acestora. Conform cu Dentan:

> „*Copiii devin conştienţi de aceste expectaţii ce se manifestă atât prin moduri subtile cotidiene cât şi în discuţiile cu adulţii când copii îşi exacerbează temperamentul. În cazul din urmă, adultul înhaţă copilul furios şi ducându-l să ţipe în casă. Această intervenţie neaşteptată este cea mai înspăimântătoare căci în mod obişnuit adulţii sunt indiferenţi la activităţile copiilor.* (p. 60)

Nu ne surprinde că din moment ce semaii devin adulţi, atitudinea lor faţă de violenţă este una de oroare. Oare acest fapt ne sugerează că semaii nu se implică în agresiuni? Deloc. Semaii sunt cu mult mai puţin violenţi decât americanii dar ocazional ei îşi încalcă propriile legi precum o mai facem şi noi. Conform cu Robarchek şi Dentan (1987), "Dentan a zărit un bărbat semai din est, lovind un câine ce a furat din mâncarea copilului său şi a văzut pe un altul aruncând cu o broască într-un copac, mai degrabă pentru a o ucide decât să o ia acasă pentru a o mânca." (p. 362). De asemeni, la semai se gătesc păsări şi alte mici animale vii dar ei nu consideră aceasta ca fiind o agresiune, deoarece ei nu pot antropomorfiza animalele în modul în care o fac euroamericanii. După Robarchek şi Dentan, "Pentru aceştia, astfel de acţiuni nu sunt încărcate cu mai multă emoţie decât uciderea unui ţânţar, atât de copleşitor ca o erupţie de emoţii reprimate din teoriile lui Freud". (p. 362)

"În timpul insurecţiei comuniste din 1950, poporul Semai a simţit pentru prima dată gustul războiului - atunci când britanicii au recrutat trupe din rândul populaţiei. Iniţial, recruţii semai nu-şi înţelegeau rolul ce trebuiau să-l joace. Conform cu Denton, mulţi recruţi Semai nu realizau că soldaţii ucideau oamenii: „Când au sugerat unui recrut semai că a ucide este o atribuţie a soldatului, el a izbucnit în râs şi mi-a explicat, 'nu frate, noi nu ucidem oameni, noi doar ne îngrijim de buruieni şi tăiem iarba". Aparent, nu are nimic de-a face cu fondul îndatoririi. (p. 58).

Cu toate acestea, deşi mulţi se aşteaptă ca semai să nu fie buni soldaţi, uneori, recruţii semai au întrecut toate aşteptările. Iată ce descrie Denton:

> Un veteran obişnuit povesteşte cam aşa. *"Ucidem, ucidem, ucidem. Malaiezienii se vor opri şi vor căuta pe la buzunarele oamenilor şi le vor lua ceasurile şi banii. Noi nu ne gândim la ceasuri sau la bani. Ne gândim doar să ucidem. Wah, ne vom îmbăta cu sânge".* Un bărbat chiar ne-a spus cum au băut sângele unui bărbat ucis. (pag. 58-59).

Se arată că persoana Semai este uneori în stare de manifestări extreme de violenţă atunci când sunt scoşi din mediul lor cultural normal. Veteranii Semai sunt incapabili să-şi controleze ieşirile din propriul comportament şi reîntorcându-se acasă, revin la stilul lor de viaţă, timid şi plin de gentileţe. În ciuda experienţei lor militare, imaginea lor tradiţională de non-violenţă rămâne intactă atunci când ei se reîntorc la viaţa civilă.

Câţiva scriitori i-au portretizat pe semai ca fiind "băutori–de-sânge", reprezentând o izbucnire a agresiunii pe care cultura acestor semai a menţinut-o închisă. Aceşti scriitori s-au folosit de imaginea semailor pentru a reliefa agresivitatea nativă a oamenilor (Eible-Eibesfeld, 1978; Konner, 1982; Paul, 1978; Wilson, 1978). Totuşi, Robarchek şi Dentan consideră că aceştia exagerează. În opinia lor, schimbarea drastică la unii semai este explicabilă prin circumstanţele care îi crează premisele de a deveni violent atunci când situaţia militară îi încurajează să o facă. De exemplu, pentru o perioadă de 20 de ani, o

unitate de semai compusă din 300 chiar 400 de soldaţi au ucis în medie o persoană pe an. Aşa că, soldaţii semai nu au fost atât de dramatici pe cât se părea.

Robarchek şi Dentan subliniază că mulţi dintre bărbaţii semai ce au fost implicaţi în scene de violenţă, au fost în prealabil afectaţi de uciderea de către terorişti a unor oameni influenţi din societatea semai. Britanicii au bombardat şi au ras de pe faţa pământului satele semailor, izgonind populaţia în zona pădurilor ploioase. După toate acestea, mai afirmau că semaii erau insurgenţi comunişti ce i-au vătămat pe britanici. În opinia lui Robarchek şi Dentan, accesele de violenţă a câtorva simpli soldaţi semai dovedeşte că noi toţi avem disponibilitate pentru violenţă chiar dacă non-violenţa reprezintă idealul nostru personal şi cultural. Acei soldaţi violenţi semai erau 'simpli' oameni cu o minimă ori chiar fără nici o experienţă anterioară în comiterea sau manifestarea violenţei, indivizi transmutaţi dintr-o societate de tip egalitarist, pacifistă, într-una în care a ucide se învaţă şi se recompensează, unde erau antrenaţi în tehnici militare inclusiv modalităţi de ucidere" (p. 361). În "ura, frica şi excitaţia produsă de luptele inopinante" ei se comportă aşa cum au fost antrenaţi să lupte împotriva inamicului care iar vătăma şi ucide pe apropriaţii şi prietenii lor.

Robarchek şi Dentan argumentează că acel concept de "băutori de sânge", referitor la poporul semai, a fost o greşeală de interpretare deoarece exprimarea engleză conţine o conotaţie cu totul distinctă faţă de termenul semai în original ce se traduce prin, buul bhiib. Noţiunea "băutorii" de *buul bhiib* nu are conotaţia de "plăcerea de a se chercheli şi pierderea controlului, manifestări pe care americanii îl asociază condiţiei de a fi băut, ci o 'intoxicaţie' ce dezorientează şi produce greaţă" (p. 360). Veteranii semai care au ucis şi apoi s-au descris ca "băutori de sânge" nu afirmau că îi apuca furia din setea de a ucide. Cu totul invers, ei doreau să spună că aveau sentimentul "unei acute stări de vomă, frică, dezorientare şi dezgust care se declanşau la indivizii semai la vederea acelui sânge uman" (p. 361).

Apoi, semaii doreau să ne transmită că, toţi oamenii pot fi educaţi să-şi inhibe agresiunea în activităţile lor zilnice. Pentru persoanele care sunt socializate să trăiască în mod non-violent este posibil a se

încorpora în imaginea de sine, tabloul non-violenței. Ei se pot comporta în mod agresiv când sunt încurajaţi de circumstanţe speciale dar probabil vor fi tulburaţi şi chiar dezgustaţi de propriul lor comportament după care încerca să revină la modul lor de viaţă non-violent, cât mai curând le-ar permite circumstanţele.

Referinţe:

Dentan, R.K. (1968). *The semai: A nonviolent people of Malaya*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Eible-Eibesfeld, I. (1978). *The biology of peace and war*. New York: Viking Press.

Konner, M. (1982). *The tangled wing: Biological constraints on the human spirit*. New York: Holt, Rinehart & Winston

Paul, R. (1978). Instinctive aggression in man: The Semai case. *Journal of Psychological Anthropology*, 1, 65-79.

Robarchek, C. A.,& Dentan, R.K.(1987) Blood drunkenness and the bloodthirsty Semai: Unmaking another anthropological myth. *American Anthropologist*, 89, 356-365.

Wilson, E. O. (1978). *On human nature*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Teme de discuţii:

1. Cum priveşte Dentan non-violenţa la semai ?
2. Cum interpretează Robarchek şi Denton comportamentul violent al unor Semai implicaţi în misiuni militare?
3. Explicaţi de ce fraza în limba engleză "blood-drunknness" este o traducere insuficientă a termenului semai, *buul bhiik*. La ce greşeli de interpretare a condus această traducere?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Dezbateţi pe marginea întrebării, "Este posibil a realiza un studiu de cercetare ce va demonstra în mod concludent că fiinţele umane sunt agresive/nonagresive din perspectiva caracteristicii înnăscute?" Care ar fi aparatul metodologic? Este posibil de a realiza un studiu ce distinge între tendinţa naturală pentru agresiune şi disponibilitatea pentru violenţă?

Bibliografie suplimentară:

Chagnon, N.A. (1968). Yánomano*: The fierce people*. New York: Holt, Rinehart& Winston. O descriere a organizării societăţii tribale venezuelene/braziliene, în care aproape unul din patru bărbaţi ai fiecărei generaţii murea violent.

Otterbein, K. F. (1970). *The evolution of war*. New Haven, CT: Human Resource Area Files. Conturarea dezvoltării conflictului în interiorul grupului la societăîi de la cele mai simple la cele mai complexe.

Vayda, A.P. (1976). *War in ecological perspective*. New York: Plenum. Examinarea rolului mediului în declanşarea războiului în societăţile tradiţionale.

Emoţia

EXPRESIILE FACIALE IN JURUL LUMII

Este zâmbetul sau orice expresie facială înţeleasă în acelaşi mod în oricare altă societate?

DUPĂ un citat popular al lui Gertrude Stein, "trandafirul este un trandafir". Se poate spune acelaşi lucru despre expresiile emoţionale? Indică zâmbetul întotdeauna în cultura în care este plasat, o stare de fericire? Este surpriza zugrăvită prin aceiaşi expresie facială peste tot? Dovezile susţin ipoteza că numeroase expresii faciale sunt universale.

Într-un studiu efectuat de Ekman în 1969, subiecţi din şapte culturi vestice şi non-vestice nu au prezentat diferenţe semnificative în ceea ce priveşte modul de descriere în cuvinte a emoţiilor prin expresii faciale. Totuşi, un asemenea studiu poate fi criticat deoarece două din societăţile non-vestice au avut un contact anterior cu culturile vestice. Este posibil ca cele două grupuri să fi învăţat convenţii faciale străine şi să le recunoască din această cauză.

Conştient de aceasta, Ekman a încercat să descopere dacă persoane cu un minim de contact cu societăţile vestice s-ar purta la fel. El a localizat un trib foarte izolat, numit Fore care trăieşte în Noua Guinee, trib care a venit foarte puţin în contact cu persoane străine (autori). Ekman a testat 3% din populaţie - 189 adulţi şi 130 copii - pentru a vedea cum recunosc expresiile faciale ale emoţiilor. Al doilea grup testat era format din indivizi cu o experienţă semnificativă în contactele cu vestul. Metoda lui Ekman a constat în expunerea unor povestiri în care un personaj trecea prin stări de

fericire, tristețe, furie, surpriză, dezgust ori teamă, apoi le arăta trei fotografii cu figuri umane dintre care numai una reprezenta corect starea de emoție a persoanei din povestire. A realizat combinații între fotografii corecte și incorecte și a indus fotografii cu expresii dificil de identificat. De exemplu, când în povestire apărea tristețea, cercetătorii le arătau o fotografie cu expresia tristeții odată cu cele reprezentând furia și dezgustul.

Ekman nu a găsit diferențe semnificative între bărbați și femei în abilitatea de a judeca expresiile emoționale. Femeile au intrat mai puțin în contact cu persoanele occidentale față de frecvența întâlnită la bărbați. Deci similaritatea între judecata între sexe susțin ideea că sunt moduri universale de a arăta emoțiile prin expresii faciale.

Când răspunsurile adulților Fore au fost considerate ca un grup, au identificat fiecare emoție, cu excepția fricii și surprizei la un nivel statistic semnificativ. Analiza unui eșantion realizat pe persoane occidentale a relevat rezultate identice. Încă o dată, identificarea fricii și surprizei a creat probleme. Nu au apărut diferențe semnificative nici între bărbații mai mult sau mai puțin occidentalizați. Când au fost testați copiii, cei mai în vârstă nu s-au descurcat mai bine decât cei mai mici. Cercetări similare au fost realizate și la alte triburi din Noua Guinee, cum ar fi Grand Valley Dani din West Irian, realizate de către Karl și Eleanor Heider (a se vedea Ekman, 1973, p. 210-214) având aceleași rezultate.

De asemenea, Ekman (1972, p 239- 260; 210-228) a comparat în moduri distincte două grupuri din medii industrializate, un grup japonez și unul american. Membrii celor două grupuri au fost filmați în timp ce vizionau imagini diferite. Într-unul din filme era vorba de o intervenție chirurgicală pe globul ocular; celălalt era fără factori de stres. Alt grup de japonezi și americani a fost testat pentru abilitatea de recunoaștere în același mod. Unii dintre subiecții grupului de control erau singuri în timpul filmării. Rezultatele au arătat că la subiecții care au fost filmați singuri, nu au existat diferențe între japonezi și americani la vizionarea filmului cu aspecte stresante. Acestea par să confirme că abilitatea de a recunoște expresiile faciale emoționale sunt universal umane. Studiul a indicat diferențe semnificative între japonezi și americani în ceea ce privește subiecții

filmaţi în prezenţa altora. Japonezii, faţă de americani, şi-au arătat mai puţin oroarea la vizionarea intervenţiei chirurgicale. Ei au zâmbit mai frecvent decât americanii. Cultura japoneză are aparent un impact mai mare în inhibarea expresiilor emoţionale când nu sunt singuri.

Putem concluziona că emoţiile sunt universal exprimate prin aceleaşi comportamente faciale, iar cultura poate juca un rol important în determinarea a ceea ce este acceptabil din punct de vedere social. Copii şi adulţi din Noua Guinee şi până la oraşele americane exprimă emoţii similare prin aceleaşi expresii faciale.

Referinţe:

Ekman, P., & Friesen, W.V. (1971). Constants across cultures in the face and emotion. *Journal of Personality and Social Psychology, 17*, 124- 129

Ekman, P. (1972). Universals and cultural differences in facial expressions of emotion. In J.K. Cole (Ed.), *Nebraska symposium on motivation 1971*. (p.207-283). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Ekman, P.(1973). Cross-cultural studies of facial expression. In P. Ekman (Ed.), *Darwin and facial expression: A century of research in review*. (p.169-222). New York: Academic Press.

Teme de discuţii:

1. Ce fapte vin să sprijine teoria universală a expresiilor emoţionale?
2. De ce este foarte greu de realizat o cercetare psihologică ? Consideraţi că şi alte variabile vor fi tot atât de greu de cuantificat?
3. Ekman afirmă că este foarte greu de discriminat între două stări emoţionale cum ar fi frica şi surpriza. Cum puteţi explica acest fapt?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Discutaţi despre dificultăţile pe care diferenţele de limbaj le impune în cercetarea expresiei şi în recunoaşterea diferitelor tipuri de emoţii prezente în diferite culturi.

Bibliografie suplimentară:

Izard, C.E.(1971). The face of emotion. New York: Appleton-Century- Crofts. Un studiu despre emoţie, realizat de un cercetător care a lucrat în paralel cu Ekman.

FRICA DE VRĂJI ÎN RÂNDUL POPULAŢIEI ESCHIMOŞE AIVILIK

Ce condiţii poate induce într-o întreaga populaţie, o frică generalizată pentru vrăjitorie?

FRICA, este acel sentiment care poate cuprinde o persoană atunci când o insuficientă cantitate de energie rămasă, nu îi poate conferi climatul securizant faţă de efectele nedorite ale unei probleme specifice (Kemper, 1978). ïn multe din culturile lumii, convingerile religioase încurajează frica de vrăjitorie iar victimile consideră că nereuşitele lor sunt rezultatul energiilor negative ale unei vrăji. Comportamentele oamenilor ce consideră că au fost vrăjiţi pare a fi o manifestare similară cu simptomele unei tulburări de anxietate generalizată. Persoanele suferinde de această tulburare manifestă expectaţii nerealiste, îngrijorare excesivă şi fantezii asociate cu nivele ridicate de anxietate. Gradul de anxietate creşte odată cu severitatea şi perceperea probalităţii de anticipare a unei vătămari. Frica de moarte nu este ceva neobişnuit.

Carpenter (1953) a descris schimbările de percepţie asupra magicului şi vrăjitoriei în rândurile eschimoşilor Aivilik, un mic grup de 120 de persoane din insula Southampton, din nordul golfului Hudson, populaţie dependentă la un moment dat de vânătoare ca un mijloc primordial de subzistenţă în mediul aspru al Arcticii. Până nu demult, "magia alba" - magie folosită în scopuri morale - a fost un ingredient important în viaţa grupului Aivilik. Formula magică se foloseşte în multe scopuri benefice cum ar fi, vindecarea bolilor.

Importanţa magiei albe a intrat în declin dupa contactul european ce a cauzat un dezastru în modul de viaţă al comunităţii Aivilik şi în convingerea acestora în vrăjitorie, în duhurile rele folosite ca forţe supranaturale în vătămarea altor oameni, devenind şi mai mult ca o explicaţie la nenorocirile ivite, cum ar fi noile tulburări apărute. Acest popor de vânători se îngrijorează întrucâtva de vrăjitorie, suferind considerabil din cauza tensiunilor şi a anxietăţii ce rezultă. Din 1950, frica de vrăji a devenit o caracteristică universală a acestei societăţi. Chiar dacă indivizii comunităţii Aivilik înţeleg că o nenorocire are la bază o cauză naturală, cum ar fi o bacterie sau muniţia improprie a unui pistol învechit, ei consideră în mod invariabil vrăjitoria ca fiind explicaţia dezastrelor care au loc la un moment dat în viaţa particulară a unui individ. De exemplu, în timpul unei expediţii de vânătoare, un glonţ al unui vânător a accidentat superficial un bărbat Aivilik. Acest incident poate fi explicat în mai multe moduri: corabia a fost aglomerată şi vânătorul foarte agitat, probabil chiar neglijent. Totuşi, faptul că acest accident s-a derulat întâmplător unei anumite victime la un anume moment se considera a fi rezultatul unei vrăji. Vrăjitoria se leagă de un individ cu un ghinion specific în urma unui eveniment, chiar dacă are la bază cauze naturale, terestre. întrebările existenţiale, "*De ce mie*?" sau "*De ce acum?*" apelează întotdeauna la răspunsuri transcedentale, sau spirituale, de genul "ghinion", "Voia lui Dumnezeu", "destin", "karma", "vrăjitorie". Din prisma acestei abordări, populaţia Aivilik nu se distinge de alte populaţii care se îngrijorează nu doar cum s-a întâmplat răul, ci de asemenea de ce se întâmplă în special unor indivizi buni sau inocenţi. Populaţia Aivilik diferă de alţii prin atribuirea cauzei nenorocirii unei forţe rele. Atât timp cât răspunsurile alternative la astfel de întrebări oferă consolare şi ne ajută să escaladăm necazul, răspunsul la vrăjitorie inspiră o continuă anxietate. Mai mult, când vrăjile acţionează, individul trebuie să fie în gardă permanentă. Experienţa populaţiei Aivilik, caracterizată de o continuă anxietate, se datorează îngrijorării la întrebările " *Ce nenorociri vor produce vrăjile?", "Când şi unde vor acţiona din nou?", "Cum ne putem apăra sau lupta cu ele?".*

Acesta este un aspect de credinţă în puterea vrăjitorie ceea ce reprezintă o reminiscenţă de tulburări de anxietate.

Ce a putut conduce cultura populaţiei Aivilik pe calea stimulării cu o atât de multă anxietate? Dezvoltarea puternică a credinţei acestei populaţii în vrăjitorie corespunde estompării valorilor religioase bazate pe tradiţionala magie albă, care a fost nu demult scena unor schimbări rapide. Contactul cu civilizaţia europeană a determinat o creştere a frecvenţei maladiilor cauzatoare de moarte, decimarea turmelor şi apariţia conflictelor cu alte grupuri. Magia albă nu a reuşit vindecarea acestor maladii şi astfel magia era văzută ca incapabilă de a instaura succesul la vânătoare de exemplare puternice ce au devenit destul de rare. în locul acesteia, vrăjitoria a oferit mai curând o explicaţie pentru manifestarea forţelor malefice şi pentru necazurile ce se întâmplau cu o frecvenţă crescândă de când societatea lor a fost schimbată prin imigrările europenilor. Vrăjitoria a fost relevantă în ceea ce priveşte atât cultura cât şi socialul în comunitatea Aivilik.

Populaţia Aivilik explica moartea naturală ca fiind determinată de vrăjitorie. Este uşor să privim moartea unei persoane din prisma unor condiţii naturale atunci când individul a fost ucis de un animal. Dar cauzele naturale sunt mai putin evidente când cineva încetează să trăiască datorită unei cauze nevăzute cum ar fi atacul de cord. Un exemplu de moarte prin cauze naturale şi în care apare rolul vrăjitoriei este cazul unui cuplu Aivilik, Kainuk şi Mikkoshark, ce au avut un lung mariaj plin de neplăceri. Oamenii au crezut că, Kainuk şi-a vrăjit soţia ceea ce i-ar fi cauzat acesteia decesul. Inaintea morţii, Mikkoshark concluzionează că, Kainuk i-a făcut vrăji şi declara public că, după ce moare, duhul ei se va îngriji de el. Carpenter (1953) oferă următoarea declaraţie:

> „*După ce soţia sa a murit, comportamentul lui Kainuk a devenit de nerecunoscut. El era deplin convins că zeiţa Sumna a hotărât irevocabil să-l demaşte la fiecare pas al vieţii sale şi să-l tortureze pe veci. A avut viziuni apocaliptice, apariţii mentale în care ţipetele soţiei îi răsunau în urechi. De câteva ori, crezând că fiica lui era duhul soţiei, a atacat-o cu pietre şi arme ascuţite. Fiecare se aştepta ca spiritul soţiei să îl ia cât mai curând dar apoi el se refăcea şi pentru restul zilei devenea calm şi resemnat. în dimineaţa următoare el nu s-a mai trezit şi cu toţii au considerat că soţia a învins"* (p.196).

Într-un caz similar, Santainna, un vânător Aivilik s-a îmbolnăvit deoarece considera că soţia decedată l-a vrăjit. Soţia lui dezvoltase o formă de turbeculoză şi a murit la sanatoriu. Ea considera că tragedia sa se datorează soţului său care şi-ar fi dorit o soţie mai tânără. Comportamentul lui Santainna faţă de alte femei în timp ce soţia lui era în sanatoriu nu făcea decât să întărească suspiciunile acesteia. Când soţia acestuia a decedat, el a "paralizat de frică" (p.198).

Santainna era convins că duhul soţiei va reveni pentru a se răzbuna şi în concepţia populaţiei Aivilik se considera că spiritul unei persoane devine mult mai puternic după moarte. Simptomele fizice ale bolii incluzând o pareză parţială, nu au constituit un răspuns psihologic surprinzător la frica de a fi vrăjit şi probabil pedepsit pentru exitusul soţiei sale. Carpenter i-a oferit lui Santainna, ca mijloc de apărare în faţa farmecelor, două simple aspirine. La scurt timp după ce a luat acest remediu, paralizia sa a dispărut. Din ziua următoare el şi-a reluat activităţile.

După 1950, condiţiile economice şi sociale ale populaţiei Aivilik s-au îmbunătăţit. Tuberculoza a devenit controlată prin procedee medicale. Asistenţa guvernamentală a stabilizat economia. Indivizii acestei comunităţi au fost capabili să-şi îmbunătăţească facilităţile căminului. Activităţile misiunii catolice au conferit acestei comunităţi noi ritualuri pentru diminuarea fricii. Cu acţiuni pornite pe câteva fronturi pentru a îmbunătăţi condiţiile vieţii, frica de vrăji s-a estompat. Astăzi, această populaţie acordă o mai mică atenţie cauzelor mistice ale evenimentelor deoarece înţeleg într-o mai bună măsura cauzele naturale.

Dar populaţia Aivilik nu este singura populaţie ce foloseau vrăjitoria ca o explicaţie la nenorocirile vieţii. Câţiva antropologi ce au examinat prevalenţa convingerilor în vrăjitorie a câtorva culturi distincte au determinat ca stresuri sociale similare au la bază astfel de convingeri. Whiting (1950) a descoperit că uzitarea magiei în scopul vătămării altor persoane corespunde acelor societăţi în care lipseau "acei indivizi sau grupuri de persoane desemnate cu autoritatea de a rezolva dispute" (p.90). Cu alte cuvinte, vrăjitoria era ceva obişnuit unde răzbunarea era principalul instrument de control social. Whiting şi Child (1953) au găsit că încrederea în vrăjitoarele ce au capacităţi

supranaturale înnăscute de a-i vătăma pe alţii era ceva comun în societăţile în care socializarea copiilor le producea acestora anxietate cu privire la capacitatea de control al agresiunii şi sexualităţii.

ïntr-o analiză statistică realizată asupra unui număr de societăţi din jurul lumii, Swanson (1960) a găsit date ce sprijină ideile formulate de Whiting şi Child. El a găsit că, convingerile în magia neagră era foarte întâlnită în societăţile unde indivizilor le lipseau mijloacele recunoscute social pentru a se proteja ei înşişi de acţiunile acelora cu care se aflau în interacţiune. Societăţi precum cea Aivilik, în care nu existau în mod tradiţional o forţă a poliţiei ori un sistem judiciar pentru a interveni atunci când o persoană a violat drepturile unei alte persoane, cu siguranţă că şi-au dezvoltat convingeri despre necesitatea vrăjitoriei. Convingeri similare erau întâlnite şi în New England în perioada faimoaselor experienţe cu vrăjitoria din Salem, atunci când sistemul judiciar american a fost temporar neputincios. Convingerile locuitorilor în vrăjitorie au devenit iarăşi populare în perioada anilor 1960 -1970, pe parcursul unei alte perioade de framântări politice. Astfel, comunitatea Aivilik nu este singura care îşi intensifica convingerile în vrăjitorie ca mod de explicare a unui număr crescând de probleme. Ca o ironie, pe măsură ce problemele cresc ca frecvenţă, convingerea în vrăjitorie devine ea însăşi o problemă socială majoră.

Referinţe:

Carpenter, E. S. (1953). Witch-fear among the Aivilik Eskimos. *American Journal of Psychiatry*, 11(3), 149-199.

Kemper, T. D. (1978) *A social interactional theory of emotions*. New York: Wiley.

Swanson, G. (1960). *The birth of the gods: The origin of primitive belief*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Whiting, B. (1950). *Paiute sorcery* (No.15). New York: Viking Found Publications in Antropology. Whiting, J.W.M., &, Child, I.L. (1953*) Child training and personality: A cross-cultural study*. New Haven, CT: Yale University Press.

Teme de discuţii:

1. Prin ce se distinge medicina de vrăjitorie în explicarea conceptului de moarte prin cauze naturale?
2. De ce frica de vrăji a avut o apariţie neaşteptată în rândul populaţiei Aivilik? Ce funcţie deservea aceasta?
3. Ce condiţii sociale crează premisele ca un grup să accepte ideea de vrăjitorie?

Pentru o abordare ulterioară:

1. Revizuiţi descrierea tulburărilor de anxietate generalizată. Ce condiţii ale culturii noastre poate predispune individul spre această tulburare? Ce rol are sistemul de convingeri în provocarea diferitelor răspunsuri emoţionale?

Bibliografie suplimentară:

Whiting, B. (1950) *Paiute sorcery* (No. 15). New York: Viking Fund Publications in Anthropology. O abordare etnografică a rolului magiei în societatea Paiute

VARSTELE INAINTATE IN CULTURA AMERICANA

Unele grupuri au suferit mult mai multe schimbări în cursul ultimilor 150 de ani decât populaţia nativă americană. Ce roluri îndeplinesc în familiile lor, persoanele native americane înaintate în vârstă, acum când cultura acestora a fost adaptată la viaţa modernă a Statelor Unite?

CÂND Lee şi Kezis (1968) au studiat statusul bătrânilor, ei au descoperit că în toate culturile bătrâneţea dobândeşte un statut lipsit de importanţă. De pildă, în *familiile nucleare* (părinţi şi copii) este greu pentru bătrâni să-şi menţină rolul de cap de familie. Când s-au maturizat, copiii au părăsit casa şi şi-au întemeiat propriul cămin. Cei în vârstă au un status mai ridicat în *familia extinsă.* Ei tind să păstreze această poziţie în societăţile unde strămoşii sunt determinaţi după un singur părinte. Când bogăţia sau poziţia întăresc statutul unuia din părinţi atunci puterea vârstnicilor este diminuată.

După Cowgill (1972), vârstnicii se bucurau de privilegii în societăţile foarte vechi. Fiind foarte puţini cei care atingeau vârste foarte înaintate, aceştia dobândeau o poziţie specială. În multe cazuri înţelepţii erau cei care conduceau grupul şi transmiteau tinerelor generaţii cunoştinţele şi informaţiile privitoare la trecut. Ceea ce îi deosebeşte pe vârstnicii din toate societăţile industrializate este menţinerea funcţionalităţii în interiorul grupului. Industrializarea a cauzat scăderea statusului şi reducerea numărului de roluri. Astăzi, procentul persoanelor în vârstă a crescut făcând din bătrâneţe un

stadiu obişnuit. Datorită modernizării, funcţiile îndeplinite de bătrâni nu mai sunt necesare.

În cultura tradiţională americană, bătrâneţea era o perioadă importantă a vieţii, când trebuiau îndeplinite o serie de obiective. Securitatea bătrâneţii era, în parte, rezultatul proprietăţii posedate şi a rezervorului de abilităţi şi cunoştinţă speciale, necesare pentru grup. De pildă, erau responsabili de maturizarea tinerilor, de educaţia morală transmisă prin poveşti, cântece, jocuri, dansuri. Rolul religiei era apanajul bătrânilor. Familia extinsă uşura relaţia dintre bunici şi nepoţi, bunicii ţinând adesea locul părinţilor.

Bătrânii americani au astăzi o serie de dezavantaje, comparativ cu alte grupe de vârstă. Mai mult de jumătate au venituri sub nivelul sărăciei. Numai 14 % din cei peste 65 de ani au liceul ca formă maximă de educaţie. Media de viaţă a indienilor americani este cu 7 ani mai mică decât a albilor. Factorii sociologici au corodat statutul bătrânilor: familia extinsă a fost înlocuită de familia nucleară. Tinerii au început să adopte valorile americane, unde familia are un rol mai puţin semnificativ decât l-a avut pentru părinţii lor.

Marjorie Schweitzer (1983) a studiat poziţia bătrânilor la două triburi din Oklahoma: Oto - Missouri şi Ioway, înrudite lingvistic, cultural şi istoric. Amândouă tind să definească bătrâneţea mai mult prin roluri decât prin vârstă. Oamenii sunt bătrâni dacă deţin o funcţie în trib, au cunoştinţe despre obiceiurile lui ori sunt bunici sau capi de familie. Ei sunt respectaţi pentru funcţiile pe care le îndeplinesc. Sunt de asemenea percepuţi ca bătrâni când nu-şi mai pot purta de grijă.

La cele două triburi experienţa bătrânilor îi situează pe o poziţie pozitivă chiar şi astăzi. Există două roluri importante pentru ei, unul în interiorul familiei extinse iar celălalt la nivel public. Rolurile specifice includ specialistul în ritual şi ceremonii, în religie şi maeştri în dansuri tribale. Mai mult, au rolul de a împărtăşi cunoştinţele, de a preda vocabularul lingvistic, cântecele şi legendele. Ei păstrează prestigiul şi puterea în interiorul familiei. Îi învaţă pe tineri despre valori, norme şi despre respectul faţă de vârstele înaintate. Este obligaţia bunicilor să crească nepoţii dacă părinţilor li se întâmplă ceva. În schimb, nepoţii, în afară de dragostea şi respectul ce îl

datorează, mai efectuează servicii vârstnicilor. În familia extinsă există întotdeauna cineva care să îndeplinească rolul bunicilor, chiar dacă cei naturali nu mai sunt în viaţă. Rolul este atât de important încât atunci când un bunic moare, un vechi prieten îl poate înlocui.

La Oto şi Ioway, a fi independent de familie nu are conotaţii negative. Nu este ceva neobişnuit ca trei generaţii să locuiască împreună. Copiii adulţi pot reveni în rezervaţie pentru a fi lângă părinţii în vârstă. Chiar atunci când bătrânii au devenit dependenţi, ei încă iau singuri decizii şi sunt respectaţi.

Pentru că mobilitatea rezindenţială şi migraţia au slăbit structura familiei, chiar şi la aceste triburi, taberele de vară şi întrunirile oferă oportunitatea de reunificare a familiei. Când un băiat devine apt să danseze în public, bunicul îi aşează pe cap penele ceremoniale. Merge cu el în cerc, în jurul tobelor şi a cântăreţilor, simbolizând permanenţa bătrânilor şi a tinerilor. Obiceiul creează continuitate de la o generaţie la alta.

Indienii vârstnici care menţin poziţia de respect în societatea lor sunt întâlniţi în grupurile care ţin la valorile tradiţionale, care asigură o funcţie importantă bătrânilor. La grupurile care s-au îndepărtat de moştenirea lor spirituală, rolul bătrânilor se aseamănă cu cel al americanilor de aceeaşi vârstă.

Referinţe:

Cowgill, D.O. (1972). A theory of aging in cross-cultural perspective. În D. Cowgill & L Holmes (Eds.), *Aging and modernization* (pp. 1-13). New York: Appleton -Century -Crofts.

Lee, G.R.,& Kezis, M. (1968). Family structure and status of the elderly. *Journal of Comparative Family Studies*, 10, 420-443.

Schweitzer, M.M. (1983). The elders: Cultural dimensions of aging in two American Indian communities. În J. Sokolovsky (Ed.), *Growing old in different societies: Cross-cultural perspectives.* Belmont, CA: Wadsworth.

Teme de discuţii:

1. Ce factori de diferenţiere apar între vârstnicii societăţilor non-industrializate şi cei ai societăţilor industrializate?
2. Cum este apreciat rolul bătrânilor nativi americani din perspectiva schimbărilor în societate?
3. De ce bătrânii din Oto şi Ioway sunt consideraţi oportuni?
4. Care a fost principala cauză a schimbării în rolurile americanilor nativi?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Identificaţi rolurile şi funcţiile adultului tipic societăţii dumneavoastră. Va fi uşor de identificat următoarea perioadă a vieţii acestora, ca un interval fără roluri ?

Bibliografie suplimentară:

Sokolovsky, J. (Ed.). (1983). *Growing old different societies: Cross-cultural perspectives*. Belmont, CA: Wadsworth. O colecţie de articole asupra vârstelor cercetate.

RITUALURILE INIŢIATICE LA FEMEI

Deşi sunt neobişnuite în cultura americană, ceremoniile iniţiatice pentru adolescente au existat în cele mai multe societăţi de-a lungul istoriei. Ce îşi propune să servească aceste rituri ?

ADOLESCENŢA - puntea dintre copilărie şi vârsta adultă - reprezintă perioada unor importante schimbări de ordin fizic şi psihologic. Este momentul descoperirii unei identităţi ca persoană adultă, o chestiune cu mult mai importantă decât orice altceva din viaţă. Erikson (1963) a descris obiectivul primordial al adolescenţei înlocuind rolul plin de confuzii cu sensul securizant al identităţii personale. Adolescenţii trebuie să se redefinească pe ei înşişi prin modalităţi ce îi vor ajuta să-şi negocieze şi ajusteze cursul vieţii lor ulterioare. Un adolescent aflat în plin proces de achiziţie a unei identităţi ocupaţionale şi a unei identităţi pe plan sexual - poate dezvolta ceea ce este cunoscut ca fiind o "criză de identitate".

Everett Dulit (1988, p.16) a descris sarcinile psihologice cu care se întâlnesc americanii la vârsta adolescenţei. Dezvoltarea sensibilităţii sexuale trebuie controlată apoi, impulsurile agresive trebuie a fi dizolvate. Dependenţa de părinţi şi apropiaţi trebuie înlocuită într-un mod gradual cu independenţa personală. în acest proces al devenirii, adolescentul încearcă să reţină sensul unei existenţe specifice ce anterior fusese asociat cu rolurile copilăriei. Este momentul dezvoltării unor noi abilităţi ce îşi vor găsi sensul în viitor, este timpul pregătirii comutării celor mai importante sentimente de iubire de la familie către noii parteneri aleşi. în timp ce îşi negociază toate aceste transformări, adolescenţa aduce de asemenea şi o serie de complicate transformări de schemă corporală.

Acestea sunt concepte cheie ale adolescenţilor societăţilor americane. Importanţi psihologi ce s-au ocupat de această etapă sugerează că înţelegerea exactă a acestor încercări ale vieţii vor ajuta la adaptarea adolescentului în lumea adultă. Oare sunt aceste evenimente trăite în acelaşi mod de către adolescenţi pretutindeni? Oare sunt schimbările adolescenţei atât de pline de dificultăţi pentru a ne gândi ca această perioadă este inevitabil caracterizată de agitaţie şi crize de identitate? Unii psihologi susţin că agitaţia caracteristică adolescenţei în societatea americană nu este o consecinţă naturală a procesului de dezvoltare şi devenire ci este mai degrabă un gen de insuficienţă a deprinderilor noastre în a susţine tranziţia de la vârsta copilăriei la rolurile vârstei adulte.

Cele mai multe dintre societăţile studiate din punct de vedere cultural de către antropologi au importante ceremonii publice ce marchează tranziţia de la stadiul de copil la forma adultă. Acest fapt vine în contradicţie puternică cu maniera americană, care lasă la latitudinea copiilor dobândirea unei identităţi proprii. Fără a deţine o procedură clară pe care să o urmeze, acest proces poate deveni dificil: părinţii pot interpreta manifestarea unui comportament independent ca o rejectare a valorilor ce le-au fost oferite copiilor şi vor încerca să-i menţină copilului un rol de dependenţă. Persoanele de aceiaşi vârstă pot cere ca o dovadă a adolescenţei ca ea sau el să-şi dovedească independenţa prin anumite comportamente periculoase. Aşa ca adolescenţa este perioada de testare a abilităţilor în negocierea a ceea ce dorim şi a ceea ce avem nevoie de la familie şi prieteni.

Să ne gândim o clipă cât de uşoară ar deveni această tranziţie dacă societatea americană nu ar trece atât de uşor peste importanţa "devenirii". în America drepturile adultului sunt împărţite treptat. Dreptul de a şofa este acordat la vârsta de 16 ani, drepturile la căsătorie respectiv la vot sunt garantate la vârsta de 18 ani iar dreptul la consumul de alcool la 21 de ani. în societatea americană nu există un mesaj clar despre momentul când un copil devine în mod real un adult. Dar în multe alte societăţi ale lumii tranziţia completă la vârsta adultă este aprobată oficial şi celebrată la o anumită vârstă, adesea printr-o procedură ori o ceremonie realizată în mod particular. Mulţi

antropologi consideră că în acele societăţi există o mai mică agitaţie, rebeliune şi confuzie produsă la vârsta adolescenţei.

În 1964, Cohen a monitorizat 65 de societăţi non-industriale ale lumii şi a găsit că în 45 dintre ele exista o formă de celebrare a intrării în vârsta adultă. Ea nu era nici un pic elaborată printre acele simple tipuri de grup familiar, precum aşa numita familie nucleară cu care americanii sunt atât de familiarizaţi şi care este constituită doar din cei doi părinţi şi copilul acestora. Societăţile cu familii extinse ce cuprind bunici, copii, nepoţi şi care locuiesc şi muncesc împreună şi-au dezvoltat ceremonii mult mai elaborate pentru a marca tranziţia copilului la noile roluri ale vârstei adulte. Aceste celebrări ale intrării în terenul vârstei adulte sunt percepute mai degrabă ca beneficiu al societăţii pentru promovarea respectului pentru obiceiurile lor decât ca aşezarea adolescentului într-un rol al răsculatului.

În societăţile unde abilităţile adultului au un caracter periculos sau unde relaţia tată-fiu este slabă dar tânărul cooperează la muncile grele ca un adult, ritualurile maturizării sunt dramatice şi dureroase. Ritualurile permit băiatului să-şi dovedească sieşi şi comunităţii că este capabil a deveni bărbat.

Brown (1963) a descoperit proceduri similare atunci când ea a constatat că acele societăţi practicau "ritualurile tranziţiei" şi pentru fete, ceremonii în care ele erau proclamate tinere femei. Brown a definit riturile iniţierii femeilor ca fiind cele ale căror aspecte ceremoniale erau obligatorii pentru toate fetele ce aparţineau societăţii şi se celebrau în intervalul de vârstă cuprinsă între 8-20 de ani (p.838). Cercetătoarea a ales 75 de societăţi pentru care deţinea informaţii suficiente asupra vieţii fetelor ca adolescente. Din punct de vedere geografic această alegere de societăţi reprezentau grupuri din toate marile regiuni ale lumii: 14 erau din Africa, 10 din insulele Pacificului, 13 erau europene şi nord-americane iar 16 societăţi erau din America de Sud. Dintre toate acestea, 43 de grupuri practicau rituri de iniţiere ale femeilor, rituri ce îndeplinesc criteriul descoperit de Brown.

Apar trei motive ce par a fi deosebit de importante pentru a înţelege de ce riturile speciale pentru tinerele femei se desfăşoară în anumite

societăţi şi nu în altele. Riturile iniţiatice sunt mult mai comune în societăţile în care tinerele fete continuă să locuiască şi să lucreze după căsătorie în căminul matern. Ritualul subliniază importanţa schimbării în comportamentul fetei care va deveni femeie şi a schimbării opticii prin care alţi indivizi ai grupului le vor privi de acum înainte. Ceremonia pubertăţii ajută tânără femeie să-şi depăşească deprinderile copilăriei şi să realizeze tranziţia spre noul ei rol - care trebuie să înlocuiască în unele situaţii vechiul său rol. În rândurile populaţiei Bimba din Zimbabwe, "fetei i se spune că trebuie să facă lucrurile cu un nou spirit şi cu un nou simţ al responsabilităţii ... aceste rituri sunt importante căci femeia îşi acceptă noul său rol legal" (p.841).

În societăţile în care tinerele femei îşi părăsesc căminul atunci când se căsătoresc, riturile de iniţiere ale femeii sunt puţin probabil să apară. Aceasta se întâmplă atunci când femeia părăseşte căminul pentru a se stabili în noua rezidenţă din apropierea familiei soţului aşa încât soţul să poată continua să-şi sprijine familiile. La fel se întâmplă atunci când cuplul găseşte un nou spaţiu de locuit şi de muncă. în societatea americană ritualurile la vârsta pubertăţii nu mai au loc, astfel că tinerii îşi părăsesc căminul în mod obişnuit căutându-şi spaţiul propriu de locuit şi locul de muncă. Totuşi ritualurile transformării femeii sunt obişnuite chiar în societăţile unde femeia revine la casa părintească chiar şi cu caracter periodic, pentru a-i ajuta pe aceştia la momentul strângerii recoltelor. Dar unele rituri există printre unele societăţi în care femeia a părăsit pentru totdeauna casa părintească. în aceste societăţi, ritualurile tind să devină foarte dureroase şi pot implica operaţii pe aparatul genital sau un tatuaj extins, în special dacă fetele obişnuiau să doarmă alături de mamă. Brown considera că această strânsă identificare a fetei cu mama crează o problemă de identitate sexuală atunci când ea îşi va stabili rolul sau ca persoană adultă cu un statut de funcţionare independent. Problema de identitate devine acută în mod particular dacă noul stil de viaţă al femeii solicită schimbarea rezidenţei, de la casa părintească la casa soţului unde viaţa gravitează în jurul bărbatului ce este implicat în munca grea. în unele situaţii, viaţa ei se va schimba de la un stil de viaţă confortabil şi de dependenţă faţă de mama sa, la un nou stil caracterizat prin izolare şi subordonare faţă de non-rude. Riturile de iniţiere penibile,

dureroase, o fac pe tânăra femeie să înţeleagă într-un mod dramatic că ea trebuie să depăşească momentul tranziţiei de la statutul de copil dependent la cel de femeie care va trebui să reziste unui mediu de dominaţie masculină.

Riturile de aprobare par să solicite în societăţile non-industrializate trei aspecte ale vieţii:

a) unde vor locui tinerii adulţi după ce se vor căsători;

b) cât de importantă va fi munca lor ca adulţi pentru grupul din care s-au ridicat;

c) probabilitatea unei confuzii ori a unui conflict între tineri în legătură cu identitatea lor sexuală sau cu schimbarea de la educaţia prin dependenţă la a trăi prin ei înşişi.

Scopul unor astfel de ritualuri este de a ajuta adolescentul - şi pe toţi cei din jurul ei sau al lui - să accepte schimbarea către noile responsabilităţi şi drepturi care au loc pentru toţi tinerii indiferent de cultura de apartenenţă. Societăţile ce practică rituri iniţiatice se angajează ca parte a unui proces care să permită atât individului cât şi societăţii de a regla şi savura un sens al continuităţii.

Referinţe:

Brown, J. K. (1963) A cross-cultural study of female initiation rites. *American Anthropologist*, 65, 837-853.

Cohen, Y. A. (1964) *The transition from childhood to adolescence:Cross-cultural studies in initiation ceremonies, legal systems, and incest taboos*. Chicago: Aldine.

Dulit, E. (1988). în R. Brescia (Ed.) Psihiatria adolescentei. *Videotape review of American Psychiatry*. Pelham, NY: Specialty Preparation.

Erikson, E. H. (1963) *Childhood and society* (2nd ed.). New York: Norton

Teme de discuţii:

1. în ce scopuri servesc riturile iniţiatice din societăţile primitive?
2. De ce în unele societăţi non-industrializate există o confuzie asupra rolului femeii ?
3. Consideraţi că există multe diferenţe între sarcinile adolescenţilor din societăţile vestice şi tinerii din societăţile mai slab dezvoltate social ?

Pentru o abordare ulterioară:

1. Colectaţi informaţii despre grupurile americane care practică un ritual de recunoaştere ca adult, ritualuri cum ar fi petrecerile "Sweet Sixteen" sau "Coming Out" sau *Bar Mitzvah* sau *Bat Mitzvah*. Comentaţi dacă aceste grupuri sunt într-adevăr excepţii la ceea ce antropologii au găsit în alte regiuni ori dacă comportamentul acestora sunt un patern obişnuit.

Bibliografie suplimentară:

Van Gennep, A. (1960). *The rites of passage*. (S.T. Kimball, Trans.). Chicago: University of Chicago Press. O discuţie clasică asupra schimbărilor majore ale vieţii pe care oamenii le aniversează în diferite ocazii ale ciclului vieţii lor.

RASA, CULTURA SI QI-UL

EXPLICAREA diferenţelor rasiale din perspectiva scorurilor obţinute la evaluarea QI-ului a fost mereu o problemă spinoasă. În mod obişnuit grupurile minoritare tind să obţină la astfel de teste performanţe mult mai scăzute decât membrii non-minoritari ai societăţii şi acest fapt este adevărat chiar dacă grupurile minoritare sunt diferite din punct de vedere rasial sau nu. În SUA, de exemplu, un grup etnic, cum ar fi emigranţii est-europeni, care sunt consideraţi din punct de vedere rasial caucazieni, au realizat scoruri mai mici decât media membrilor dominanţi ai aceleiaşi rase. În astfel de cazuri vom explica diferenţele survenite între rezultatele la testare din prisma diferenţelor de mediu survenite între cele două grupuri. De când minorităţile după variabila rasială au venituri mult mai scăzute decât americanii albi pe ansamblu, ei au de suferit şi din cauza diferenţelor de mediu. Minorităţile de rasă sunt întâlnite de cele mai multe ori în zonele sărace ale oraşului, zone în care şcolile au bugete dintre cele mai mici şi sunt incapabile de a recruta profesori dintre cei mai buni, mai mult, fondul cultural al acestor minorităţi este adesea diferit faţă de cel preferat (şi testat) în şcoli (Crapo, 1987, pag.83-90). De altfel şi limbajul sau dialectul vorbit în căminul copilului este cu totul altul. De aceea, mediul cântăreşte foarte mult în diferenţele între rase în ceea ce priveşte evaluarea QI-ului. De asemenea, minorităţile diferă din punct de vedere cultural şi social faţă de altă etnie non-minoritară dominantă. Astfel că, unii psihologi s-au întrebat dacă variabila rasă are implicaţii în performanţele scăzute la evaluarea QI-ului.

Studierea diferenţelor între rase din perspectiva performanţelor în QI a pus serioase probleme datorate prejudiciului rasial răspândit. Este foarte important pentru cercetători să fie atenţi la efectul prejudiciului rasial, atunci când vor să surprindă adevăratele diferenţe rasiale, cum ar fi: diferenţele genetice între capacităţile naturale ale etniei. Cercetarea poate avea puncte slabe din punct de vedere metodologic, iar uneori cercetătorii pot "descoperi" pur şi simplu care erau punctele slabe.

Să considerăm un caz. Pentru mulţi ani informaţiile din testul pentru QI indicau că media pe scorul copiilor africani-americani era mai scăzut cu 15 puncte decât la copiii albi. Au fost considerate câteva bine cunoscute perspective asupra cauzelor existenţei acestui fenomen. Sintagma "natura vs. educaţie" nu a avut niciodată o argumentaţie adevărată pentru a susţine respectivele puncte de vedere. Unul din grupuri a adoptat poziţia după care capacitatea intelectuală este determinată în primul rând genetic (Jensen, 1981). Alţii sprijină cu înfocare mediul ca explicaţie a diferenţelor de QI şi aceasta de când se cunoaşte că un mediu împovărător poate reduce capacităţile intelectuale ale persoanei.

O modalitate de a ne descurca cu această controversată relaţie este de a compara copiii din punct de vedere al rasei, copiii ce au medii sociale foarte asemănătoare. De exemplu, ar trebui să comparăm copiii afro-americani şi copii albi ale căror familii au acelaşi fond educaţional, aceleaşi ocupaţii şi aceleaşi nivele în ceea ce priveşte veniturile. Nu vom compara copiii cu familii intacte cu copiii proveniţi din familii divorţate sau mono-parentale. De asemenea, vom minimaliza alte diferenţe "ale mediului". Dacă performanţele la test a două grupuri continuă apoi să indice aceleaşi diferenţe, atunci devine mult mai plauzibilă ideea că diferenţele au fost generate din cauze genetice. O altă cale de a evalua implicaţiile genetice şi ale mediului ar fi compararea copiilor ce au medii sociale diferite. Dacă în acest caz există o mică diferenţă între scorurile la QI între cele două grupuri, vom concluziona că ereditatea a jucat un rol puternic în performanţa obţinută la test. Pe de altă parte, dacă copiii identici ca rasă aparţin unor grupuri sociale distincte, atunci diferenţele vor fi atribuite mediului.

Zena Blau (1981) a comparat 579 mame negrese şi 523 mame albe şi copiii acestora de clasa a V-a şi a VI-a; populaţie a comunităţilor din împrejurimile oraşului Chicago. S-a obţinut o diferenţă de 10 puncte QI între cele două grupuri. Dar când Blau a comparat copiii negri cu copiii albi cu rang economic şi social similar, scorurile la media copiilor albi erau cu doar 6 puncte mai ridicate decât a copiilor negri. Astfel că, atunci când doi factori de mediu au fost minimizaţi, diferenţa s-a accentuat la 40%. Aşadar, dacă alte diferenţe sociale sunt luate în consideraţie, atunci prăpastia se va micşora şi mai mult sau chiar va dispare în întregime.

Hofstadter (1963) a indicat că şi educaţia religioasă influenţează, de asemenea, dezvoltarea intelectuală a copilului. De exemplu, bisericile evanghelice fundamentaliste încurajează anti-intelectualismul printr-o opoziţie manifestă faţă de ştiinţă, faţă de educaţia modernă şi faţă de modul de viaţă determinat de industrializare şi urbanizare. După cum ne putem aştepta, valorile anti-intelectuale promovate de aceste biserici afectează performanţele intelectuale ale copiilor ce trăiesc într-un astfel de mediu. Mult mai des întâlnim copii afro-americani ce trăiesc în mediul religios fundamentalist decât copii albi. Aşa că, influenţa educaţiei religioase asupra performanţei în obţinerea QI-ului poate fi destul de importantă dacă nu chiar tot atât de importantă ca diferenţele între albi şi negri determinate de statutul social şi economic.

În studiul lui Blau, 23 din studenţii negri proveneau din mediul fundamentalist. Dar ce se întâmplă cu cele 6 puncte diferenţă ce rămân între studenţii negri şi albi ce au acelaşi statut economic şi social, dacă doar cei cu acelaşi fond religios sunt comparaţi ? Blau încearcă să răspundă la această problemă comparând studenţii albi şi negri cu acelaşi statut socio-economic şi religios. Când a realizat aceasta, diferenţa dintre media scorurilor la QI-ul celor două grupuri a rămas de numai 4 puncte. Nu a existat nici o diferenţă între media scorurilor la protestanţii cu statut socio-economic ridicat, la studenţii neincluşi într-o confesiune şi la studenţii non-religioşi. Cu alte cuvinte, rasa a fost un factor irelevant la performanţa QI-ului pentru aceste grupuri sociale.

Scarr (1981) a abordat compararea copiilor de aceeaşi rasă ce au crescut în medii foarte distincte. Ea a identificat aspecte mult mai dramatice decât cele arătate de Blau şi Hofstadter în ceea ce priveşte influenţa mediului. Scarr sugerează că dacă copiii negri ce au crescut într-un univers al albilor se descurcă mai bine la proba de evaluare a QI-ului decât negrii ce au crescut în mediile caracteristice negrilor, atunci mediul poate fi o explicaţie suficientă pentru aşa numitele "diferenţe rasiale" în ceea ce priveşte scorurile la QI. Copiii afro-americani adoptaţi de către familiile albe sunt un răspuns la această întrebare.

Scarr şi Weinberg (1975, 1976) au studiat 101 familii albe ce au adoptat copii negri din zona Minneapolis. Ea a strâns informaţii despre mediul familial şi QI-ul membrilor întregii familii. În acest eşantion existau 130 de copii negri ce au fost adoptaţi şi 145 de copii negri ce trăiau cu familiile lor de provenienţă. Scarr a administrat bateria Standford-Binet copiilor cu vârsta cuprinsă în intervalul 4-8 ani şi testul WISC acelor copii cu vârsta între 9-16 ani. Părinţii tuturor copiilor au completat proba WAIS.

Media scorurilor copiiilor negri adoptaţi a fost de 106 dar scorul acelor copii adoptaţi la vârste foarte mici a atins 110. Acest număr este cu 10 puncte mai mare decât media scorului QI-ului la copiii negri neadoptaţi. Cu cât perioada de adopţie în noul mediu nonminoritar, respectiv în familiile albe, a fost mai mare, cu atât mai bună a fost performanţa realizată de copil. Diferenţele de mediu au indus o performanţă ce s-a situat la un nivel deasupra mediei naţionale. Rasa acestor copii nu s-a schimbat. Aşa că Scarr atribuie mediului, media performanţei cu mult mai scăzută a copiilor non-adoptaţi, faţă de orice altă diferenţă rasială în ceea ce priveşte capacitatea. Scorurile înalte realizate de copiii adoptaţi a dovedit că ei au capacitatea de a depăşi media naţională.

Oare incredibila creştere a scorurilor QI-ului are un corespondent în performanţa şcolară a acestor copii? Se pare că da! Eşantionul cercetătoarei Scarr, format din copii negri adoptaţi au obţinut peste media – 55 percentile – naţională la testarea pentru citire şi aritmetică. Pe de altă parte, populaţia de copii negri din aceeaşi zonă a Minneapolisului au obţinut 15 procente. Această comparaţie atestă

impactul major al mediului asupra diverşilor membri ai aceluiaşi grup rasial.

De asemenea, Scarr a descoperit relaţia după care, calitatea vieţii copiilor înainte de adopţie a influenţat performanţa de după adopţie. Acei câţiva copii ce au avut anomalii în supraveghere în perioada de viaţă de dinaintea adopţiei după care supravegherea li s-a îmbunătăţit din primii ani ai vieţii, au obţinut ulterior un QI foarte mare.

Scarr a arătat că acei copii cu părinţi relativ slab educaţi şi chiar cu un scor al inteligenţei mult sub medie se pot descurca extrem de bine dacă ar creşte într-un mediu mai bogat.

Scarr a încercat să caracterizeze calităţile familiilor adoptive definind natura mediului "îmbogăţit" pe care îl ofereau. Cu siguranţă că, specificul familiei joacă un rol în dezvoltarea inteligenţei atât pentru copiii naturali, cât şi pentru cei adoptaţi. Aceste familii adoptive au fost în general caracterizate prin căldură emoţională, confort fizic şi psihic şi lipsite de anxietate. Părinţii erau deplin relaxaţi faţă de copii. Căminele tindeau spre aspectul democratic cu stimulări intelectuale valoroase pentru achiziţiile copilului. Scarr considera că toţi aceşti factori contribuiau la achiziţiile intelectuale ale copilului.

Discrepanţa de QI între albi şi negri poate fi explicată adecvat din prisma acestei cercetări, cât şi a altora. Este clar că în cea mai mare parte a achiziţiilor oricăruia dintre noi se identifică factorii de mediu caracteristici aşa că, problema care se pune este dacă suntem pregătiţi să dezvoltăm potenţialul oricărui individ.

Referinţe:

Blau, Z. S. (1981). *Black children/white children: Competence, socialization, and social structure*. New York: The Free Press.

Crapo, R. (1987). *Cultural anthropology: Understanding ourselves and others*. Guilford, CT: Dushkin.

Hofstadter, R. (1963) *Anti-intellectualism in American life*. New York: McGraw-Hill

Jensen, A. R. (1981). *Straight talk about mental tests*. New York: Macmillan.

Scarr, S. (1981). *Race, social class, and individual differences in I.Q*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Scarr-Salapatek, S., & Weinberg, R. A. (1975, December). *When black children grow up in white homes. Psychology Today*, 80-82.

Scarr- S., Weinberg, R. A. (1976). *IQ test performance of black children adopted by white families. American Psychologist*, 31, 726- 739.

Teme de discuţii:

1. Cât de mult au putut fi influenţate scorurile QI-ului atunci când copiii negri s-au dezvoltat în cămine ale populaţiei albe? Ce alte variabile pot influenţa achiziţiile intelectuale în ceea ce priveşte situaţiile de adopţie?
2. De ce este greu de sprijinit ideea din cercetarea lui Scarr după care copiii negri sunt dezavantajaţi din punct de vedere genetic în ceea ce priveşte achiziţiile intelectuale?

Pentru o explorare ulterioară:

1. S-au scris foarte multe despre implicaţiile diferenţelor scorurilor QI-ului dintre populaţiile albe şi negre. Pe de altă parte s-a acordat foarte puţină atenţie fenomenului după care copiii asian-americani au depăşit copiii albi în ceea ce priveşte diferitele teste stanfardizate ce au fost administrate în unele şcoli americane. De

exemplu, nu considerăm a fi motivat studiul după care acest "deficit" al albilor ar fi cea mai bună explicație pentru un dezavantaj genetic al rasei albe.

Bibliografie suplimentară:

Locurto, C. (1991). *Sense and nonsense about IQ: The case for uniqueness*. New York: Praeger. O istorie a controverselor pe tema QI-ului, istorie ce se întinde de la 1884 la 1990.

Scarr, S. (1981). *Race, social class, and individual differences in IQ*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum. Un studiu comprehensiv asupra a ceea ce este cunoscut în relația dintre genetică, etnic, diferențe de rasă, clasă socială și inteligență.

Personalitatea

CARACTERISTICILE LIDERULUI: UN CAZ DE JUDECATA MORALA INTR-O COMUNITATE RURALA AFRICANA

Ce se întâmplă când alegem politicienii, judecătorii şi alţi oficiali pentru capacităţile lor de judecată morală?
Ce se întâmplă în ceea ce priveşte moralitatea dacă cei mai remarcabili membri ai comunităţii, au acceptat postul de funcţionar public?
Se vor comporta în acelaşi mod indivizii în posturile lor de conducere?
Din perspectiva moralităţii diferă liderii de non-lideri?

DE peste 20 de ani, teoria lui Kohlberg asupra judecăţii şi dezvoltării morale a fost un instrument de bază în explicarea modului în care copiii şi adulţii îşi justifică acţiunile lor. Nu este nici o îndoială că oamenii judecă de la diferite nivele de complexitate sau că ei diferă în ceea ce priveşte capacitatea de considerare a stării de fericire a comunităţii lor din prisma propriului interes. După cum se dezvoltă capacitatea cognitivă în general şi abilitatea de judecată morală cunoaşte o evoluţie în şase trepte.

Kohlberg afirmă că aceste etape sunt universal valabile din perspectiva culturală, fapt foarte interesant pentru cercetători. În interiorul oricărei societăţi există anumite valori înrădăcinate după care comportamentul este justificat sau corect. Dar există şi forme de raţionament moral pe care Kohlberg le denumeşte ca fiind cele mai înalte modele recunoscute în toate societăţile. Peste 12 studii, inclusiv şi cel al lui Kohlberg sugerează că ultimele două stagii nu se regăsesc

în societăţile tribale ori agricole. De aceea, unii cercetători sugerează că etapele de judecată morală superioare menţionate de Kohlberg se pot dezvolta numai acolo unde reprezentanţii guvernamentali pot rezolva conflictele şi pot lua decizii asupra trebuinţelor umane pe care oamenii nu le cunosc în mod personal. În puţine societăţi complexe, strategiile "convenţionale" sunt pe deplin suficiente în rezolvarea cererilor vieţii cotidiene.

Harkness, Edwards şi Super (1981) au condus un studiu asupra judecăţii morale în comunitatea rurală Kipsigi, comunitate situată în vestul Kenyei, unde au explorat relaţia dintre raţionament moral şi rolurile sociale ale indivizilor. Cercetătorii au urmărit dacă individul ce avea reputaţie de "lider moral" al poporului său era asemeni acelora din nivelele superioare de raţionament moral induse în schema lui Kohlberg.

Indivizii comunităţii Kipsigi erau simpli agricultori ce trăiau într-un perimetru rural şi urmaseră mici forme de educaţie. Chiar dacă participau la economia naţională producând recolte destinate vânzării, ei menţineau un stil de viaţă foarte tradiţional. În general aveau un climat liniştit la toate nivelele comunităţii. Ideea centrală a unei rezoluţii asupra conflictelor era restaurarea păcii în sat. Anumiţi bărbaţi în vârstă erau desemnaţi ca *boisiek*, adică persoane alese pentru a rezolva conflictele. Boisiek erau acele persoane ce aveau reputaţia unei bune abilităţi verbale, forţa unui raţionament intelectual şi erau recunoscuţi ca având cea mai bună integritate morală în lumea lor.

Au fost intervievaţi 12 bărbaţi dintre care 6 erau boisiek, ceilalţi 6 erau doar simpli membri ai comunităţii, în nici un fel implicaţi în disputele satului. Deşi aceştia nu aveau aceiaşi reputaţie ca a acelor boisiek, nici unul nu avea o reputaţie negativă.

Pentru a surprinde diferenţa dintre membrii celor două grupuri, cercetătorii au cerut celor 12 participanţi să numească "cele mai respectate persoane" ale comunităţii lor. Membrii grupului de lideri au fost menţionaţi în medie de 5,1 ori pe când media membrilor grupului de non-lideri a fost de 0,5.

Harkness şi ceilalţi cercetători ce au însoţit-o, au prezentat tuturor celor 12 bărbaţi kipsigi variante ale teoriei lui Kohlberg ce au fost modificate în mod corespunzător pentru modul de viaţă kipsigi. Printre alte dileme, repondenţilor li s-a cerut să decidă în cazurile:

a) dacă un băiat trebuie să asculte de tătăl său şi să-i dea o sumă de bani câştigată de el însuşi, chiar dacă tatăl i-a promis băiatului că poate să-i păstreze;

b) cine este mai rău: băiatul care a sustras banii din magazin sau cel care a înşelat un bătrân cu o aceiaşi sumă;

c) cum se rezolvă o dilemă asemănătoare ca cea a lui Heinz. Greşeşte sau acţionează corect un om atunci când trebuie să fure un medicament pentru a salva viaţa soţiei dacă nu îl poate obţine în mod legal?

Cercetătorii au rugat fiecare bărbat să răspundă ca şi când acesta era o problemă reală a comunităţii lor.

Liderii şi non-liderii se apropiau în ceea ce priveşte modul de rezolvare a dilemelor. Totuşi, liderii judecau la un nivel moral net superior, corespunzător scalei Kohlberg şi cu o excepţie, scorurile tuturor liderilor erau cu mult mai bune decât a non-liderillor.

De alte câteva ori au fost numiţi ca fiind cei mai respectaţi şi oneşti lideri ai comunităţii, fapt considerat ca cel mai bun predictor pentru scara de maturitate Kohlberg. Toate acestea vin să sprijine ideea precum scala Kohlberg evaluează calităţi ce sunt recunoscute de către ceilalţi ca fiind o structură morală necesară liderului. Deosebit de interesant, vârsta, educaţia, bogăţia şi fondul religios al omului nu au avut implicaţii în procedura lor de evaluare.

Liderii morali Kipsigi subliniază că bunăstarea comunităţii este mai presus de scopul personal, orientare care i-a condus la creşterea scorului pe această scală. De asemenea, liderii morali au primit un scor mare deoarece ei considerau că un bărbat ar trebui să-şi câştige respectul prin rolul său de model prin calităţile sale morale superioare, pe când marea majoritate dintre non-lideri au accentuat dreptul tatălui sau a persoanei mai vârstnice de a-şi exercita respectul deoarece el ar fi cel mai îndreptăţit să o facă.

Liderii sunt preocupaţi ca oamenii să practice ajutorul mutual căci acest fapt este benefic pentru bunăstarea societăţii şi ei nu agreează sistemul de a da pentru a primi. Membrii familiei ar trebui să se ajute între ei fără a se gândi ce ar putea primi în schimb.

Modalităţile de exprimare a deciziilor liderilor morali kipsigi i-a făcut pe aceştia să se poziţioneze pe nivelele 3 şi 4 faţă de alţi indivizi ce nu s-au ridicat mai mult de nivelul 2 pe scala raţionamentului moral. Liderii kipsigi au accentuat mai mult pe "doresc" decât pe "ar trebui făcut". Scala Kohlberg de măsurare a gradului de morală afirmă că aceste două afirmaţii, "doresc" şi "ar trebui făcut", sunt percepute de oameni ai diferitelor societăţi în moduri distincte. Faţă de alte studii similare, răspunsurile identificate pentru nivelul 5 şi 6 erau absente în soluţiile indivizilor kipsigi, soluţii ce au fost date ca rezolvare la dilemele prezentate. Să însemne aceasta că persoanele kipsigi sunt mai puţin morale decât oamenii din vest? Sau oare Kohlberg s-a înşelat în a afirma că toate cele 6 nivele sunt parte a unei secvenţe universale de dezvoltare umană?

Harkness şi asociaţii ei argumentează că numai primele 4 stagii sunt adevărate ca recunoaştere universală a nivelelor de dezvoltare morală. Ei au sugerat că modurile convenţionale de judecată (stagiile 3 şi 4) sunt apropiate modelului societăţii keniene. Comunitatea kipsigi este o comunitate mică şi are o relaţionare stabilă de-a lungul vremii. Ei nu au avut experienţa anonimatului într-o masă urbană în care ordinea morală a societăţii este menţinută de către guvern a cărui funcţionari nu au relaţii personale cu cei ce guvernează. Aşa că sistemul social kipsigi nu solicită tipuri de raţionamente necesare societăţilor industrializate. Astfel spus, scorurile înalte obţinute pe scala Kohlberg reflectă valorile unui stil de viaţă industrial şi doar o formă superioară inerentă de moralitate.

Referinţe:

Harkness, S., Edwards, C.P., & Super, C.M. (1981). Social roles and moral reasoning: A case study in a rural African community. *Developmental psychology, 17*, 595-603.

Discuţii:

1. Ce caracteristici îi diferenţiază pe liderii de non-liderii din satul Kipsigi?
2. Ce tip de relaţie există între nivelul de morală al unui individ şi rolul lui social în cadrul societăţii Kipsigi?
3. Absenţa nivelelor 5 şi 6 de judecată morală în rândul kipsigilor contrazice afirmaţia lui Kohlberg după care acestea sunt stagii universale din punct de vedere al culturii?
4. Aţi putea discuta despre persoane cunoscute d-voastră al căror rol social reflectă caracterul lor moral?

Pentru o explicaţie ulterioară:

1. Revizuiţi descrierile lui Kohlberg în legătură cu modul în care vor răspunde oamenii, în funcţie de nivelul lor de raţiune morală, la următoarea dilemă: "dacă un băiat trebuie să asculte de tătăl său şi să-i dea o sumă de bani câştigată de el însuşi chiar dacă tatăl i-a promis băiatului că poate să-i păstreze".
   Cum va decide cineva asupra acestei probleme în funcţie de nivelele scalei lui Kohlberg?

Pentru o lectură suplimentară:

Nader, L.,& Todd, H.F. (1978). *The disputing process: Law in ten societies*. New York: Columbia University Press. Laura Nader şi Henry Todd dezvăluie prin comparaţie, informaţii despre modul în care sunt luate deciziile juridice în comunităţile din lumea a treia şi în vestul industrializat.

Personalitatea

DIFERENȚELE DE VÂRSTĂ CA TRĂSĂTURI ALE PERSONALITĂȚII LA POPULAȚIA MAYA DIN ȚINUTURILE MUNTOASE

Personalităţile noastre ne schimbă în întregime cursul vieţii.
Există oare vreo secvenţă universală a acestor schimbări ?
De exemplu, schimbările ce îi fac fericiţi pe bărbaţii americani
pentru restul vieţii sunt de aceeaşi
importanţă şi în viaţa bărbaţilor aparţinând altor culturi ?

DAVID GUTMANN (1967) a realizat un studiu în care avansează ideea că există o secvenţă universală pentru schimbare care se derulează precum vârsta oamenilor. El a identificat trei stagii prin care trec americanii. În fiecare stagiu, individul se receptează pe sine şi pe cei din jurul său în anumite moduri, orientate în mod specific şi utilizează anumite scheme de acţiune. În mod obişnuit, de la vârsta de 40 la 54 ani, individul se îngrijeşte să-şi controleze mediul. În timpul acestei perioade el se luptă pentru dobândirea independenţei şi pentru noi achiziţii, în mod particular în domeniul său de activitate şi ca un supliment, pentru interacţiunile sociale. De la 55 de ani până la 70 el aşteaptă să se acomodeze cu lumea sa. Acum el recunoaşte că este necesar să se schimbe mai degrabă el însuşi decât lumea ce îl înconjoară. Achiziţiile şi trebuinţele de autonomie tind spre declin. În fine, după vârsta de 70 de ani începe să afişeze mult mai des strategii de apărare regresivă cum ar fi refuzul şi proiecţia menţinerii propriului respect de sine şi al securităţii. Până nu demult el vedea lumea ca un loc unde îşi putea exercita controlul.

Gutmann a ales 40 de bărbaţi din populaţia Maya din statul mexican Chiapas pe care i-a comparat cu americani, în acest sens folosind interviurile suplimentate cu teste proiective. Aceste persoane non-literate, nişte fermieri ce îşi asigurau subzistenţa cultivând cereale şi care aveau vârsta cuprinsă între 30- 90 de ani, locuiau în sate izolate.

Gutmann căuta în mod particular dimensiunile psihologice ale satisfacţiei şi insatisfacţiei, asistenţei, vitalităţii şi ale morţii. El era interesat în mod deosebit de viziunea respondenţilor asupra viitorului şi de punctul lor de vedere asupra persoanelor în vârstă. De asemeni, a încercat să surprindă în ce mod este dobândită satisfacţia pierdută şi din nou redobândită. Gutmann a studiat visele acestor bărbaţi Maya şi modul de conservare a vitalităţii într-o aşa de lungă perioadă de viaţă.

Gutmann a identificat diferenţe clare legate de variabila vârstă, în modul de a răspunde la întrebarea, "*Ce vă face fericit?*". Bărbaţii peste 50 de ani erau mai mult pasivi dependenţi şi expliciţi oral decât bărbaţii sub 50 de ani, care adesea ofereau răspunsuri legate de productivitatea muncii. Grupul mai vârstnic neglija productivitatea şi achiziţile şi subliniau ameninţările la sănătatea fizică, neconsiderându-le o boală şi ignorând pericolele. Pentru repondenţii vârstnici, fericirea vine din tot ceea ce a perceput ca fiind frumos din vizitele prietenilor şi a familiei, din băutură, ascultarea muzicii şi din suficienţa alimentară. Când Gutmann i-a chestionat ce anume îi face nefericiţi, repondenţii tineri s-au referit la pierderea sau întreruperea activităţii lor datorită bolilor, prejudiciilor sau circumstanţelor nefericite. Competiţia pentru succes sau mai curând pentru ceea ce au nevoie este o temă recurentă. În contrast cu aceştia, vârstnicii sunt mai des nefericiţi dacă suferă vreo deprivare fizică ori emoţională ori dacă au vreo deprivare alimentară. Chiar dacă tinerii sunt mult mai îngrijoraţi de condiţia cumpărăturilor, bătrânii se focalizează pe familie, prieteni, hrană şi pe menţinerea condiţiei fizice.

În continuare, Gutmann i-a întrebat, "*Cum vă puteţi descrie starea de nefericire?*", "*Cum faceţi să vă recăpătaţi starea de fericire?*". Au fost identificaţi trei modalităţi de restaurare a satisfacţiei: a) prin propriile eforturi, b) prin sprijinul unei figuri omnipotente, şi c) prin mijloace orale de dobândire a satisfacţiei. Gutmann a găsit din nou diferenţe

legate de vârstă. Tinerii se sprijină mult mai greu pe propriile lor acţiuni instrumentate pentru îndulcirea disconfortului. De altfel un mare procent de bătrâni subliniază propriul efort în rezolvarea problemelor (cu comentarii de genul, "mă vindec eu singur şi astfel redevin fericit"), alţii cred în figuri omnipotente în jurul cărora îşi orientează gândurile: Sfânta Maria, doctori şi chiar soldaţi (pentru a restaura ordinea şi pacea în teritoriu). Un număr mare dintre bătrânii populaţiei Maya consideră necesară de asemenea restaurarea energiei prin alimentaţie, băutură şi medicină (orientarea orală). Aceste informaţii indică un salt deosebit de semnificativ de la auto-suport la dependenţa de surse externe de satisfacţie, cum ar fi oameni influenţi ori chiar hrană şi băutură.

Poziţia psihologică de control al bărbaţilor se comută de la orientarea interioară la cea exterioară conform cu evoluţia vârstei.

Din cei chestionaţi, 15 s-au referit la visuri. Gutmann a clasat aceste visuri ca reprezentând "cunoaşterea desăvârşită" care include munca şi acceptarea pierderii sau "pasivitatea" ce implică neajutorarea şi atacurile lumii exterioare. Au existat diferenţe semnificative între vârstele grupelor, cum ar fi, 71% dintre visele vârstnicilor erau încărcate cu teme conţinând pasivitate. În contrast cu aceştia, tinerii tind să declanşeze vise, în conţinutul cărora ego-ul lor era în siguranţă faţă de evenimentele derulate în vise. Gutmann sugerează că visele vârstnicilor pot indica dorinţe inconştiente ce sunt dominate de forţe exterioare.

În final, Gutmann le-a permis bărbaţilor Maya să se exprime asupra întrebărilor cuprinse în cercetare pentru a vedea ce diferenţe se ivesc privitor la tipurile de întrebări legate de vârstă. Tinerii au avansat întrebări "obiective" legate de munca intervievatorului, de salariul şi pregătirea acestuia. Bătrânii au adresat întrebări mai mult de auto-referire, dorind să ştie de ce evaluatorul a adresat acele întrebări şi cine va asculta înregistrările. De asemeni, vârstnicii au fost cu mult mai sceptici faţă de intervievatori, din punctul de vedere al acestora despre deviaţia de la morală ei nemaifiind în stare să-şi lucreze culturile.

Gutmann sugerează că această schimbare în perioada înaintată a vieţii, schimbare spre un alt stil de gândire deosebit de referenţial poate fi corelat cu schimbarea semnificaţiei conceptului de exitus. La un nivel semnificativ, vârstnicii cred în explicaţii supranaturale, incluzând chiar şi vrăjitoria, pentru a explica fenomenul morţii. Cauzele referitoare la persoană cum ar fi pizma, vrăjile şi plata păcatelor sunt oferite ca dovadă pentru decesul vreunei persoane. Ei interpretează evenimentele în termeni ai relevanţei lor personale. Astfel moartea nu vine dintr-o cauză impersonală ci mai degrabă ca rezultat al unei maliţii personale, probabil ca o implicaţie a vreunui agent supranatural.

O concluzie majoră ce poate fi desprinsă din acest studiu asupra bărbaţilor înălţimilor Maya este că, diferenţele de vârstă în ceea ce priveşte dezvoltarea ego-ului sunt similare în ciuda diferenţelor culturale. Atât populaţia Maya cât şi cea americană se dezvoltă parcurgând aceleaşi etape ale devenirii condiţiei umane. Subiecţii mai în vârstă aveau o mai mare orientare pasiv-dependentă, un mai mare control asupra lumii exterioare şi un interes oral mult mai definit decât bărbaţii tineri. Mai mult decât atât, Gutmann a identificat schimbări similare asociate cu vârsta la populaţia Maya din Yucatan. Din trei perioade de vârstă, anumite schimbări de personalitate par să predomine chiar dacă au fost surprinse o multitudine de diferenţe culturale.

Referinţe:

Gutmann, D. (1967). Aging among the Highland Maya: A comparative study. *Journal of personality and Social Psychology*, 7, 28-35

Teme de discuţii:

1. ţinând cont de studiul lui Gutmann, la ce schimbări în personalitate se pot aştepta bărbaţii americani odată cu evoluţia vârstei ?

2. Ce diferenţe au fost surprinse în studiul lui Gutmann vizavi de vârstnici şi tineri ?
3. Cum se pot corela visurile şi trăsăturile de personalitate pentru a realiza o mai bună înţelegere a condiţiei umane ?
4. Care a fost concluzia lui Gutmann cu privire la schimbările universal valabile ce au loc în personalitate odată cu vârsta?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Studiul lui Gutmann a fost un exemplu de cercetare secvenţială ce a comparat la un anume moment câteva intervale de vârstă. Ce erori de interpretare se pot intersecta într-o abordare longitudinală a schimbărilor de ordin psihologic?

Bibliografie suplimentară:

Gutmann, D. (1966). Mayan aging - A comparative TAT study. *Psychiatry*, 29, 246-259

Psihologia sănătăţii

VRAJITORIA!

Pe un nivel societal, ce condiţii pot cauza în aşa manieră anxietate, frustrare şi oboseală mentală încât populaţia să privească la vrăjitorie ca sursă de alinare?

ESTE bine să spunem de la început că anumite grupuri de oameni îşi dezvoltă întrucâtva modalităţi idiosincratice de dirijare a stresului. Stresul însuşi apare din multe surse comune de-a lungul culturilor dar adaptarea la stres aparţine unei culturi specifice. O considerăm "o modă de întreţinere" ce s-a răspândit de-a lungul Americii. Într-un fel, aceasta este modalitatea prin care mulţi americani încearcă să facă faţă stresului.

S.F. Nadel (1952) a examinat practicarea vrăjitoriei ca un stres reliefat printre grupurile africane. Au fost studiate populaţiile Nupe şi Gwari din nordul Nigeriei şi, Korongo şi Mesakin din Sudanul Central. Aceste populaţii sunt similare din multe puncte de vedere dar ele abordează diferit vrăjitoria iar unul din triburi şi anume Korongo nici măcar nu o practică.

În organizarea interioară a tribului Nupe există un puternic antagonism între sexe. Acest antagonism îşi are originea în "negura vremurilor" după cum se exemplifică de către legendele ce zugrăvesc anumite inegalităţi între sexe - cu femeia într-o poziţie superioară bărbatului. În rândurile populaţiei Nupe, în primul rând femeia este cea care practică vrăjitoria dar şi bărbatul este capabil. Indivizii tribului Nupa consideră vrăjitoria ca fiind ceva rău, un proces în care vrăjitoria mănâncă din "sufletul -viu" al victimei. Vrăjitoarele îşi practică prevestirile noaptea, când îşi trimit "sufletele lor întunecate" să atace victima. Câţiva bărbaţi Nupe posedă acea *eshe*, puterea prin

care se pot anihila vrăjile. Pentru a obţine o forţă deosebit de mare, o vrăjitoare trebuie să lucreze în conjuncţie cu bărbatul ce posedă eshe, cu care se încrucişează înainte de a deveni asistentul ei. După aceasta ea capătă puteri ucigătoare. O societate secretă masculină are rolul de a curăţa satul de vrăjitorie printr-un ritual anual.

Bărbaţii Nupe au capacitatea de a reduce vraja dar ei de asemenea sunt ţinta principală a farmecelor. În general o vrăjitoare bătrână va ataca un bărbat tânăr. Nadel consideră că ostilitatea între sexe este rădăcina ideilor populaţiei Nupe despre activităţile de vrăjitorie şi de anti-vrăjitorie ale societăţii masculine secrete. O parte din experienţele stresante ale bărbaţilor Nupe se datorează femeilor care deţin o puternică poziţie economică în societatea respectivă. Multe dintre femeile Nupe sunt comercianţi ambulanţi de succes aşa încât ele deţin o poziţie independentă şi dominantă în societatea Nupe ceea ce conferă bărbaţilor sentimentul de neajutorare. Femeia îşi asumă rolul de cap al căminului şi în mod uzual plăteşte diferitele cheltuieli pe care bărbatul le face în mod tradiţional. Resentimentul cauzat de această inversare de roluri îi determină pe bărbaţii Nupe să-şi blameze femeile şi vrăjitoriile lor pentru orice răutate apare între ei.

La populaţia vecină Gwari nu există astfel de antagonisme între sexe. Vrăjitoria este omniprezentă dar atât bărbatul cât şi femeia sunt nişte victime şi ambele sexe conlucrează pentru a descoperi sursa vrăjitoriei. Întreaga comunitate participă la ritualul anual de curăţenie. În societatea Gwari, mariajul este relativ lipsit de tensiune. Spre deosebire de Nupe, vrăjitoria nu apare ca un răspuns la ostilitatea şi stresul dintre soţi şi soţii.

În Sudanul Central două grupuri învecinate având structuri sociale foarte asemănătoare demonstrează de asemenea diferenţe în practicarea vrăjitoriei - un grup crede în vrăjitorie pe când celălalt nu. Convingerea în vrăjitorie apare din dinamica vieţii şi din acceptarea îmbătrânirii. Ambele grupuri practică un sistem de "clase de vârste" în care o persoană membră a unei anumite clase defineşte drepturile lui ori ale ei şi responsabilităţile în viaţa cotidiană. Grupul Mesakin, care manifestă convingerea în vrăjitorie, are doar trei clase de vârstă: copiii, tinerii necăsătoriţi şi bărbaţii (sau femeile). În contrast cu aceştia, grupul Korongo care nu este un adept al vrăjitoriei, a

construit un sistem de clase de vârstă pe şase diviziuni. Aici se distinge între tinerii bărbaţi căsătoriţi care încă nu au copii, conducători de familie cu copii şi, bărbaţi în vârstă.

Korongo nu crede în vrăji. Aceasta vine în parte din atitudinea lor referitoare la destinul dezvoltat spre bătrâneţe. Sistemul format din şase clase de vârste permite oamenilor să păşească prin etapele vieţii fără convulsiile unor schimbări bruşte de statut.

Activităţile derulate în rândul populaţiei masculine Korongo, în special cele fizice indică virilitatea şi forţa, care nu încetează brusc. Tranziţia la vârsta adultă şi la statutul de vârste ale bătrâneţii se face în mod gradual. Nu este ceva neobişnuit ca bărbaţi Korongo în vârstă să fie încă angajaţi în lupta corp la corp şi aruncarea suliţiei alături de tineri ai tribului. Situaţia este complet opusă pentru tribul Mesakin obsedat de frica de vrăji (torogo) şi care au frecvente confruntări violente din această cauză. Doar rudele pe linia maternă practică vrăjitoria împotriva altora. Discuţiile apar adesea între unchi şi nepot.

Ambele triburi practică "moştenirea anticipată" dar chiar dacă un bărbat Korongo oferă cu bucurie nepotului în dar, o bovină, la tribul Mesakin găsim această practică ca ocazie pentru declanşarea de conflicte şi lupte. Dacă un tânăr se îmbolnăveşte, moare sau suferă vreo tragedie, este suspectată o vrăjitorie (torogo) practicată de unchiul său. La populaţia Mesakin trebuie să existe întotdeauna un motiv pentru vrăjitorie şi un proces de moştenire anticipatorie este suficient pentru a o invoca. Acest antagonism apare în mare parte datorită vârstnicilor jigniţi, ofensaţi prin vârste înaintate şi din pizma lor faţă de vitalitatea şi virilitatea tinerilor. În sistemul bazat doar pe trei clase de vârste, un bărbat Mesakin pleacă de la activităţile de luptă corp la corp, aruncarea suliţei şi trăieşte într-o fermă de vite cu un statut liniştit de cap al familiei. Pentru populaţia Mesakin, bătrâneţea poate începe încă de la vârsta de 20 de ani dar nu este pregătit să suporte activităţile şi îndatoririle la adevărata valoare. Acest impact social timpuriu cu "vârsta bătrâneţii" a dezvoltat un antagonism manifest între tineri şi bătrâni, cu vrăjitoria folosită ca o explicaţie pentru unele probleme ce apar din acest antagonism.

În cele două cazuri vedem vrăjitoria ca un mecanism pentru dirijarea frustrării spre un alt grup de oameni ai aceluiaşi trib. Pentru Nupe, tensiunea maximă există între bărbaţi şi femei datorită statutului femeii în trib. Rolul bărbatului în societatea secretă este de a curăţa satul de vrăjile practicate de femei împotriva bărbaţilor (probabil un exemplu societal de proiecţie freudiană). La populaţia Mesakin, care este extrem de sensibilă la ameninţarea cu vrăjitoria, credinţa care este practicată îi salvează de la antagonismul dintre tineri şi bătrâni. Totuşi, la baza acestui antagonism se situează perspectiva societală şi sistemul în care un bărbat intră în ultimul ciclu al vieţii, stadiu terminal, înainte ca el să fie pregătit.

În ambele cazuri, vrăjitoria a devenit un răspuns la tensiunea între grupurile interne - bărbaţi/femei, tineri/bătrâni. Chiar dacă vrăjitoria este în mod real responsabilă pentru necazurile ce se petrec unui individ, poate fi oarecum suspectată.

Whiting (1950) a studiat rolul vrăjitoriei în acuzaţiile populaţiei indiene Paiute situate în nordul Americii şi a concluzionat că practicile şi convingerile despre vrăjitorie au încercat să umple golul creat de lipsa oricăror mijloace efective seculare de a impune drepturile legale ale persoanei. Această legătură între un sistem lipsit de putere în ceea ce priveşte controlul şi convingea în prezenţa forţelor supranaturale cu ajutorul cărora oamenii îşi pot îndeplini scopurile, a fost susţinută de către Swanson (1960), care a realizat un studiu statistic asupra unui eşantion de societăţi cu diferite tipuri de cultură.

Studiile realizate de Nadel şi Swanson reliefează că tensiunile societăţii conduc populaţia la proiectarea anxietăţii datorită lipsei de eficacitate spre convingeri despre forţe supranaturale sinistre ce ar putea controla îndeplinirea trebuinţelor umane. Vrăjitoarea, o persoană cu forţe înăscute în a-i atinge pe alţii, reprezintă un simbol potrivit pentru agresiunea datorată înăbuşirii tensiunilor sexuale, pe care vraciul, a cărui puteri magice periculoase pot fi canalizate împotriva indivizilor agresivi pentru a le impune normele societale, funcţionează mai mult ca un judecător sau ofiţer de poliţie în viaţa laică.

Referinţe:

Nadel, S.F. (1952). Witchcraft in four African societies: An essay in comparison. *American Anthropologist, 54*, 18-29.

Swanson, G. (1960). *The birth of the gods: The origin of primitive belief.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Whiting, B. (1950). *Paiute sorcery (No.15*). New York: Viking Funf Publications in Anthropology.

Teme de discuţii:

1. în ce mod explică Nadel practica vrăjitoriei la tribul Nupe?
2. în ce mod diferă triburile Korongo şi Mesakin în ceea ce priveşte "clasele de vârste" şi în ce mod afectează relaţiile interpersonale, procesul general de îmbătrânire ?
3. Ce condiţii ale societăţii pot fi responsabile în determinarea stării de stres mental la aceste populaţii africane?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Discutaţi asupra convingerilor ce vă induce tensiune, frustrare şi stres în relaţiile cu ceilalţi. Sunt aceste convingeri specifice culturii americane (n.n. culturii române) sau pot fi ele considerate universal valabile?

Pentru o lectură suplimentară:

Kluckhohn, C. (1940). *Navaho witchcraft (papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University* Vol. 22, No.2). Cambridge, MA: Harvard University Press. Analiza modului în care populaţia Navajos clasează diferitele tipuri de vrăjitorie recunoscute de cultura lor.

Whiting, B. (1950). *Paiute sorcery (No.15*). New York: Viking Fund Publications in Anthropology. O descriere detaliată a rolului vrăjitoriei în Marele Bazin al societăţii americane.

Psihologia sănătăţii

STILURI DE SOLUŢIONARE A PROBLEMELOR ÎNTÂLNITE ÎN GRUPURILE DE ADOLESCENŢI GERMANI ŞI ISRAELIENI

Cât de mult diferă oamenii aparţinând unor culturi distincte, prin modalitatea de soluţionare a problemelor cotidiene?
Ce importanţă are mediul sau istoria culturală în alegerea strategiilor de rezolvare?

ADOLESCENŢA este o perioadă dificilă a vieţii, perioadă în care o persoană trebuie să-şi consolideze noua identitate şi să înveţe să colaboreze cu familia şi prietenii, din perspective diferite faţă de altădată. Pe lângă dobândirea unei mai mari independenţe şi a încrederii în sine, adolescentul trebuie să dobândească noi abilităţi şi să-şi formeze opinii despre subiecte ale ideologiei (cum ar fi religia sau politica). Stresul produs de aceste provocări se rezolvă în trei moduri de bază, universal valabile: adolescenţii pot solicita sfatul altcuiva, să se introspecteze pentru a găsi soluţia la problemele sinelui sau pur şi simplu să se retragă din situaţiile neplăcute.

Tradiţiile societăţii pot încuraja indivizii aparţinători să adopte una din aceste strategii de rezolvare. O societate poate aloca mai multă atenţie în promovarea unei acţiuni de ajutorare, subliniind importanţa tradiţiei, urmând înţelepciunea celor mai vârstnici ori să apeleze la

specialişti care pot oferi răspunsuri. O altă societate poate pune accentul pe trebuinţele indivizilor de dezvoltare a încrederii în sine şi spre autonomia capacităţii de decizie. Indivizii acestei culturi preferă mai mult o abordare "interioară" şi contemplativă la soluţionarea problemelor. De abia o a treia societate poate trimite mesaje repetate despre beneficiile ocolirii confruntărilor şi îndepărtarea de probleme.

Seiffge-Krenke şi Shulman (1990) au realizat un studiu asupra diferenţelor culturale în ceea ce priveşte rezolvarea problemelor, studiu ce s-a realizat prin compararea adolescenţilor germani şi israelieni. Toţi subiecţii aveau între 15 şi 17 ani şi se asemănău în foarte multe privinţe. Acestora li s-a cerut să descrie cum s-ar descurca în una din următoarele situaţii: a) note proaste, b) conflicte cu părinţii, c) conflicte cu profesorii, d) frica de rejecţie din grup, e) dificultăţi de relaţionare cu sexul opus, f) insatisfacţii personale, g) anxietate provocată de pregătirea ocupaţională, şi h) necazuri legate de utilizarea timpului liber. Pentru fiecare tip de probleme, subiecţii au fost chestionaţi dacă agrează sau nu diferitele tipuri de soluţionare, cum ar fi: *„Discut problemele cu părinţii*","*încerc ca instituţia să mă ajute*", "*Mă comport ca şi cum totul este în regulă*", "*încerc să-mi înlătur problemele prin alcool şi droguri*" sau "*Mă gândesc asupra problemei şi caut să găsesc diferite soluţii*". Cercetătorii au clasificat răspunsurile subiecţilor în grupe precum: a) pasive (retragere), b) active (folosind resurse sociale), c) cu orientare interioară (folosind capacităţile cognitive personale).

Stilurile de rezolvare a problemelor sunt complet diferite între cele două grupuri. Tinerii germani preferă o abordare activă de solicitare a sfatului şi din alte surse. Ei preferă acţiunea pentru a-şi confrunta problemele în discuţii purtate cu alte persoane şi pentru a căuta forme variate de suport social. Ei văd răspunsurile ca venind din partea unor instituţii abilitate şi citesc reviste pentru a găsi idei pentru soluţionarea dilemelor. Cu alte cuvinte, tinerii germani găsesc suficiente forme de sprijin social pentru a-şi rezolva problemele. Ei simt că solicitând ajutor instituţiilor sociale pot găsi opţiuni foarte acceptabile la asistenţa de care au nevoie. La adolescenţii germani, informaţia de care au nevoie este "afară" şi poate fi găsită fie la diferite persoane ori la instituţii. O a doua preferinţă a adolescenţilor

germani - în particular a celor cu o vârstă mai mare - este de a elabora ei înşişi soluţii, de a se inspira din propriile resurse interioare în descoperirea soluţiilor. Aparent, încrederea lor în capacitatea de reflecţie şi în abilitatea cognitivă a individului creşte odată cu vârsta. Retragerea din situaţiile problemă este ultima alegere ca strategie de rezolvare.

Adolescenţii israelieni au ales retragerea chiar într-o mai mică măsură decât cei germani. Ei au ales ca metoda cea mai preferată de rezolvare a problemelor, calea orientării interioare pentru a se gândi ei înşişi asupra problemei. De fapt, procentul tinerilor israelieni a fost dublu faţă de cel al germanilor în ceea ce priveşte abordarea rezolvării prin introspecţie. Spre deosebire de germani, atunci când solicită ajutor ei îl aşteaptă de la prieteni, amici, din reţeaua socială cu caracter informal şi nicidecum de la instituţiile sociale impersonale.

De asemenea s-au semnalat diferenţe semnficative în abordarea situaţiilor particulare. Chiar dacă ambele grupuri au acceptat retragerea în 20% din cazuri, tipurile de situaţii în care retragerea a fost folosită ca mijloc de soluţionare au fost diferite de la un grup la altul. Adolescenţii germani au indicat un comportament de retragere dublu, la fel de des cum la israelieni problemele implicau "sinele" sau "timpul liber". Adolescenţii germani au preferat în peste 50% din cazuri stiluri de soluţionare activă, atunci când intervin probleme legate de "părinţi" şi de "relaţionarea cu sexul opus", şi aceasta în comparaţie cu doar 1/3 din cazurile israelienilor. Toate acestea reprezintă o mare diferenţă culturală între cele două grupuri.

În mod incidental, cercetătorii au găsit diferenţe între cele două grupuri după variabila "gen". Atât fetele germane cât şi cele israeliene au ales căutarea activă a unui suport într-o mai mare măsură decât băieţii, dar fetele germane au fost aproape la egalitate cu băieţii în utilizarea retragerii ca mecanism de soluţionare a problemelor.

De ce oare germanii utilizează într-o mai mare măsură strategii active pe când israelienii recurg la procesul de soluţionare prin orientare în interior? O explicaţie pentru acest fapt poate fi descoperită în istoria fiecărei culturi. Istoria poporului lui Israel a fost una a rejectării, a persecutării şi ghetoizării. Acestea sunt premisele încurajării încrederii

în sine. Pe de altă parte, tinerii germani trăiesc într-o societate ce a avut o istorie lungă ce accentua importanţa apărării figurilor autorităţii.

Astfel, observăm în ce mod cultura crează diferenţe sociale în modurile de soluţionare a problemelor societăţii respective. Chiar dacă germanii şi israelienii demonstrează multe similarităţi în răspunsurile la strategii, factorii ce implică istoria lor culturală influenţează aparent stilurile de rezolvare a problemelor.

Referinţe:

Seffge-Krenke, I.,& Schulman, S. (1990). Coping style in adolescence: A cross-cultural study. *A Journal of Cross-Cultural Psychology, 21*, 351-377

Teme de discuţii:

1. Descrieţi şi daţi un exemplu de strategii din cele trei deja amintite, pe care le uzitează adolescenţii.
2. Cât de mult diferă tinerii germani faţă de cei israelieni prin abordările de soluţionare a problemelor?
3. Ce diferenţe apar între sexe vizavi de stilurile de soluţionare a problemelor?
4. Ce alţi factori de istorie culturală poate influenţa modul de reacţie la stres a unui individ ? Ce similarităţi există între adolescenţii americani (români, n.n) şi aceste două grupuri analizate de Seffge-Krenke şi Shulman.

Pentru o explorare ulterioară:

1. Discutaţi pro şi contra pentru descrierea retragerii ca metodă raţională de soluţionare. Are retragerea cu adevărat un caracter disfuncţional?

Bibliografie suplimentară:

Lazarus, R. S. (1976). *Pattern of adjustement*. New York: McGraw-Hill. Discutarea stilurilor de soluţionare şi a modului de diferenţiere în ceea ce priveşte apărarea.

McCubbin, H. J., Cauble, A. E., & Patterson, J. M. (1982). *Family stress, coping, and social support*. Springfield, IL: Charles C. Thomas. Examinarea rolurilor familiei în dezvoltarea stilurilor de soluţionare a situaţiilor.

Psihologia comportamentului anormal

NUMEŞTE-MĂ "NEBUNIE". DIAGNOSTICAREA PSIHIATRICĂ LA POPULAŢIILE ESCHIMOŞĂ ŞI YORUBA.

Reprezintă diagnosticarea şi stigmatizarea "tulburărilor mentale" fenomene particulare ale societăţii vestice? Au oare şi alte societăţi concepte asemănătoare de tulburare mentală?

PSIHIATRUL Thomas Szasz (1970) afirmă că toate conceptele referitoare la tulburările mentale nu sunt nimic altceva decât valori ale judecăţii sociale orientate asupra comportamentului uman, valori îmbrăcate în limbajul obiectiv-sonorizant al ştiinţei. Deşi limbajul tradiţional al psihiatriei vestice referitoare la "maladiile mentale", psihodiagnostic şi tratamente în spitale de boli nervoase implică o formă de practicare a medicinei, toate evaluările asupra funcţionării capacităţii mentale ale persoanei sunt valori ale judecăţii comportamentului iar comportamentul devine normal sau anormal deoarece el este în conformitate ori este deviat de la normele cilturale recunoscute ca acceptate ori neacceptate. Astfel, "maladiile mentale" nu există în realitate în acelaşi sens cum există formele de tuberculoză ori de cancer.

Thomas Scheff (1966), un renumit sociolog, a dezvoltat un întreg sistem de abordare a tulburărilor mentale, bazat pe ideea că oamenii

ce au deviat de la comportamentul acceptat ca normă socială sunt etichetate ca fiind "nebuni", etichetă atribuită de către alţi membri ai societăţii, pentru a menţine stabilitatea acelei societăţi. La un moment dat, R.D. Laing (1967), un psihiatru britanic, interpreta chiar tulburările mentale în formele sale extreme ale schizofreniei ca fiind procese psihologice "normale" ce îi permite individului să-şi soluţioneze tipuri particulare de probleme stresante.

Existenţa unei tulburări la scara unei etnii cum ar fi angoasa de caiac la populaţia eschimoşă din Groenlanda şi forma koro, o tulburare în sudul Chinei sugerează de asemeni că în acele zone pot exista diferenţe culturale înspăimântătoare în ceea ce priveşte tulburările mentale şi simptomele corespunzătoare. Să însemne aceasta că dacă acceptăm ideea vestică de tulburări mentale suntem pur şi simplu angajaţi într-o formă de prejudiciu cultural? Nu cumva avem idei preconcepute după care propriile noastre valori ale vestului referitoare la modul curent de comportament sunt "tulburări" psihologice universal valabile? Jane Murphy (1976), un antropolog, a considerat această problemă examinând conceptele de tulburări psihologice descoperite în două culturi distincte non-vestice şi le-a comparat cu sistemul nostru cultural. Ea a găsit că atât comunitatea Yapic ce ocupau o insulă în Marea Bering cât şi Yoruba, un grup de agricultori din Nigeria, vestul Africii aveau aceleaşi idei ca ale noastre în privinţa acestui subiect. Murphy J. considera că aceasta vine în sprijinul afirmaţiei că tulburările mentale există în mod obiectiv. Ea concluzionează că acel concept de tulburare mentală nu este în mod necesar expresia valorilor societăţii vestice ci reprezintă un mod de bază de percepere a unui comportament ca o evidenţă a proceselor psihologice anormale.

Atât populaţia eschimoşă cât şi cea Yoruba disting între noţiunile de mental şi trup şi au aparatul conceptual pentru dezordinile mentale ori mai curând tipuri de comportamente pe care ei le consideră anormale. Ca şi americanii, eschimoşii au acel termen ce desemenază "nebunia", *nathkavihak* şi în accepţiunea cărora mintea sau sufletul persoanei este în neregulă. Unii oameni vorbesc singuri, ţipă la persoane inexistente ori spun că un copil sau soţul a fost ucis prin vrăjitorie, când nimeni altcineva nu mai crede aceasta. Ei pot spune

că sunt animale ori refuză să mănânce din frică de a nu muri din cauza alimentelor sau ei pot rfeuza să vorbească. Alteori fug de lângă ceilalţi, rătăcindu-se, ascunzându-se în locuri stranii, realizează grimase stranii, beau urina, devin neobişnuit de agitaţi şi violenţi, ucid câinii sau ameninţă alţi oameni (p. 1022). La Yoruba întâlnim idei similare despre manifestarea dezordinelor mentale. Cuvântul lor ce desemnează aceleaşi genuri de comportamente anormale este ***were*** şi este corespondentul cuvântului englez, "insanity".

Atât eschimoşii cât şi populaţia yoruba disting între simptomele particulare şi a adevăratele tulburări psihologice. De exemplu, a auzi voci nu este suficient ca cineva să fie etichetat were sau nathkavilak. Etichetarea inmtervine doar când se manifestă trei sau patru tipuri de comportamente neobişnuite cum ar fi frica paranoidă şi comportamentele ostile faţă de alte persoane, ceea ce indică o condiţie mentală anormală. Această viziune asupra tulburărilor mentale din prisma grupului de simptome corespunde orientării DSM III-R, manualul de diagnostic al Asociaţiei Americane de Psihiatrie (APA).

Un fapt interesant legat de eschimoşi şi de populaţia yoruba este că, asemeni americanilor, ei disting între adevăratele forme de tulburări mentale şi alte fenomene atipice.

Ambele populaţii studiate disting între indivizi ce sunt dezorganizaţi mental şi alţii ce manifestă capacităţi speciale. De exemplu, vindecătorii religioşi aud voci, au viziunea viitorului sau devin posedaţi de spiritul vreunui animal. Dar ei nu folosesc niciodată cuvintele were sau nathkavihak pentru a se referi la liderii religioşi. Precum marea majorităţii americanilor care nu consideră un lider religios suferind de vreo formă de tulburare mentală atunci când afirmă că au primit răspunsuri la rugile lor, Yoruba şi Eskimo recunosc că un vindecător religios ce aude voci în timpul transei va avea un comportament normal în restul timpului. Eschimoşii, Yoruba şi americanii disting aceleaşi diferenţe între bolile mentale şi alte maladii, în care uneori se exprimă idei extraordinare sau declanşează comportamente neobişnuite. Ei consideră că cineva are o tulburare mentală atunci când el/ea nu îşi pot controla comportamentul neobişnuit. Liderii comunităţilor religioase pot

manifesta ocazional stări de raptusuri ce prezintă similarităţi cu simptomele particulare ale vreunei tulburări mentale. Dar acestea sunt doar stări tremporare de care vor reuşi să se desprindă. Ei pot "să-şi abandoneze mintea" în anumite ocazii dar nu îşi pierd minţile. În America cât şi în alte culturi, doar cei care îşi pierd controlul asupra comportamentului sunt catalogaţi ca fiind nebuni.

Murphy notează că o anumită grupă nosologică din sfera psihiatriei vestice nu îşi găsesc etichete specifice printre Yoruba şi Eskimo. De exemplu, yoruba nu cunoaşte un termen echivalent senilităţii. Există câţiva indivizi yoruba foarte bătrâni care nu îşi mai pot purta singuri de grijă, care vorbesc singuri şi delirează dar nu există o etichetă explicită pentru această condiţie. În mod similar, nu există un termen similar pentru anxietate sau depresie nici la eschimoşi nici la yoruba dar există termeni pentru simptome particulare pe care diagnosticienii americani le asociază în mod normal stărilor de anxietate sau depresie. De exemplu, yoruba are cuvinte specifice ce se referă la "nelinişti ce împiedică somnul" sau "frica de a fi printre oameni". Şi eschimoşii pot descrie condiţii cum ar fi, "se teme prea uşor" sau"plânsete cu melancolie" ori"tremură pentru toate". Chiar dacă nu există o clasificare generală pentru tulburarea anxioasă sau pentru depresie, aceasta nu înseamnă că eschimoşii şi yoruba nu sunt conştienţi de problemele ce le reprezintă aceste tulburări. De fapt ei se referă la aceste simptome particulare ca la nişte indispoziţii şi că ele solicită tratament conferit de vindecătorii religioşi. După J. Murphy, astfel de probleme sunt mult mai obişnuite decât cele etichetate în mod formal ca tulburări mentale, were şi nathkavihak. Cercetătoarea estimează că la populaţia yorubarata celor care suferă de tulburări anxioase şi depresive versus acei ce erau denumiţi nebuni, este de 12 la 1. Printre eschimoşi raţia era 14 la 1. Această paralelă între frecvenţa înaltă de apariţie a tulburărilor de genul depresii şi anxietate se compară cu schizofrenia, o dezordine din vest ce este echivalentul la were sau nathkavihak.

Eschimoşii şi yoruba au în vocabular cuvinte pentru formele de "conduită urâtă" ce contrastează cu dezordinile mentale. Ei au cuvinte ce descriu escrocheria, minciuna, furtul, beţia şi calicia. Eschimoşii folosesc cuvântul kunlangeta pentru a descrie persoana a

cărei minte ştie ce trebuie să facă dar ea nu ştie ce să aplice (persoană confuză). Yoruba uzitează cuvântul *arankan* pentru a exprima o condiţie similară. O persoană denumită arankan are comportament atipic şi arareori devine cooperantă, fiind o persoană maliţioasă. Similar, populaţia din vest, care violează normele societale pot fi diagnosticate ca suferind de tulburări de personalitate. Indivizii ce manifestă astfel de comportamente antisociale nu pot fi tratate de vindecătorii religioşi a populaţiilor eskimo şi yoruba. Aceasta nu diferă de viziunea psihoterapeuţilor americani care în general privesc la tulburările de personalitate ca fiind mai curând tratabile din punct de vedere psihiatric.

Numeroşi cerecetători au colectat informaţii despre incidenţa schizofreniei în jurul lumii. Studiile realizate în Europa, America de Nord şi Asia au indicat că prevalenţa acestei dezordini este întru-totul comparabilă peste tot. Cu siguranţă, există diferenţe în ceea ce priveşte cultura dar procentul populaţiei ce manifestă caractreistici ale formei schizofrenice este consistent. J. Murphy a comparat indicii de prevalenţă a maladiilor were şi nathkavihak cu indicii la schizofrenia în Suedia şi canada. Ea nu a înregistrat diferenţe majore în ratele acestor dezordini, în patru din culturile studiate. Asemeni schizofreniei, were şi nathkavihak au apărut destul de rar. În 1961, la populaţia yoruba erau 2 cazuri identificate ca fiind were. Procentul întregii populaţii yoruba reprezintă cam acelaşi procent de schizofrenie diagnosticată de Murphy în Suedia. J. Murphy estima o prezenţă totală pentru toate formele de "boli nervoase" răspândite în trei din aceste culturi unde personal a realizat studiul, astfel: în Canada, 18%, la eschimoşi, 19%, la yoruba, 15%.

Datorită acestor rezultate comparative, Murphy afirmă că trăind într-o cultură non-vestică nu înseamnă dobândirea vreunei forme de izolare împotriva tulburărilor mentale. Existau diferenţe culturale în ceea ce priveşte simptomele particulare ale fiecărei tulburări; oricum, dezordinile mentale apar în toate culturile. Pot diferi simptomele specifice dar calitatea generală a ceea ce noi numim tulburare mentală pare a fi aceeaşi indiferent de prevalenţa ei. Mai mult decât atât, toate culturile etichetează formele specifice de comportament într-un mod similar categoriile şi definiţiilor uzitate de psihiatria vestică. Şi chiar

dacă unele tulburări mentale întâlnite în vest nu cunosc o singură denumire pentru a o identifica în alte culturi, dezordinile sunt recunoscute în acele societăţi iar simptomele lor sunt privite ca probleme ce solicită tratament.

Referinţe:

Laing, R. D. (1967). *The politics of experience*. New York: Random House.

Murphy, J. M. (1976). Psychiatric labeling in cross-cultural perspective. *Science*, *191*, 1019-1028.

Scheff, T. (1966). *Being mentally ill: A sociological theory*. Chicago: Aldine.

Szasz, T. S. (1970) *Ideology and insanity: Essays on the psychiatric dehumanization of man*. New York: Doubleday.

Teme de discuţii:

1. În ce mod diferă societăţile non-vestice de cele vestice în ceea ce priveşte conceptele referitoare la tulburările mentale?
2. De ce vindecătorii religioşi nu sunt clasificaţi ca fiind bolnavi de *were* sau *nathkavihak*?

Pentru o explorare ulterioară:

1. Cum este descrisă schizofrenia în DSM III-R în comparaţie cu acele simptome descrise de condiţia de nathkavihak întâlnită la eschimoşi?
2. Unii afirmă că psihodignoza este o valoare a raţionamentului asupra comportamentului persoanelor (şi de aceea diferă fundamental de diagnoza medicală a maladiei). Alţi cerectători argumentează că există categorii de comportamente anormale ce pot fi determinate în mod obiectiv. Discutaţi modalităţile de reconciliere ale acestor două puncte de vedere asupra tulburărilor mentale.

Pentru o lectură suplimentară:

Foulks, E. F. (1972). The Arctic hysterias of the North Alaskan Eskimo. Washington, D.C.: American Anthropological Association. Lucrarea conţine diferite forme a tulburărilor de anxietate şi isterice ce au fost înregistrate la populaţia eschimoşă din Alaska de nord şi discută despre posibilele cauze de apariţie.

KORO - SINDROMUL DEPERSONALIZĂRII

Poate un anumit crez ori o expectaţie culturală să producă o dezordine de ordin psihiatric?

DEPERSONALIZAREA reprezintă o experienţă în care indivizii au sentimentul unui subit simţ al irealului şi a unei stranii imagini despre sine. Aceste persoane au chiar senzaţia că schema lor corporală a suferit în mod dramatic schimbări şi că probabil se percep într-un mod grotesc. Experienţele de depersonalizare sunt un fapt bine cunoscut în societatea noastră. Ele sunt în general rezultatele unui stres accentuat. Formele moderate ale aşa numitelor experienţe de decorporare sunt incluse în categoria dezordinelor disociative.

În diferite părţi ale globului, există forme variate de dezordini ce includ tipuri de depersonalizare total diferite faţă de formele tipice din vest. Ca urmare există câteva sindroame de anxietate ce reclamă frica intensă de moarte, anxietatea de castrare şi concentrarea asupra sexualităţii masculine. Populaţia yoruba din Nigeria consideră că "farmecele" pot cauza dificultăţi sexuale cum ar fi impotenţa la bărbaţi. Ei au convingerea că un vrăjitor îi poate lua penisul unui bărbat şi să-l returneze după folosirea cu nevasta victimei sau cu oricare altă femeie. Acesta (vrăjitorul), abandonează penisul într-o formă alterată şi impotentă (Kiev, 1972, p.70)

Koro reprezintă o formă de tulburare anxioasă ce se manifestă în sudul Chinei, manifestare ce include depersonalizarea cu accentuarea pe frica pentru disfuncţii sexuale şi frica de moarte (Hsien, 1963;

Yap, 1965). Victimele sindromului koro declanşează manifestări compulsive în ceea ce priveşte excesul sexual. De asemenea ei îşi pierd încrederea în propria capacitate sexuală respectiv îşi pierd simţul virilităţii. Această anxietate vizavi de sexualitate conduce spre distorsionarea propriei imagini a schemei corporale, sindrom ce acompaniază depersonalizarea.

Victima sindromului are iluzia că penisul său s-a micşorat şi s-a retras în abdomen şi el va muri când procesul de retragere se va termina. Un alt nume atribuit pentru koro este suk-yeong ce înseamnă contractarea penisului (Yap, 1964). Koro afectează tinerii bărbaţi chinezi (21-40 ani) care au prezentat conflicte în istoricul vieţii sexuale. Starea de vinovăţie şi de anxietate apar în închipuirea lor sau imaginându-şi excese sexuale în special prin activitatea autoerotică, ceea ce cauzează o stare asemănătoare panicii. Aceşti tineri îşi pierd încrederea în propria lor virilitate. Yap îi descrie pe marea majoritate dintre aceşti tineri ca fiind imaturi, dependenţi şi de o inteligenţă relativă. Majoritatea locuiesc în zona inferioară a văii fluviului Yang-tse. Dar cazuri de astfel de tulburări s-au raportat şi în Malaiezia şi Indonezia. În urmă cu 700 de ani, în China, oamenii considerau că sănătatea era rezultatul echilibrului dintre umorile "yang" (masculin) şi "yin" (feminin). ïn timpul masturbării ori a emisiilor nocturne, apare o pierdere nesănătoasă de "yang" ceea ce plasează individul într-o condiţie de dezechilibru.

Cele mai multe episoade de koro se derulează noaptea. Simptomele ce acompaniază anxietatea includ ameţeala, palpitaţia, tremorul, sentimentul morţii iminente şi chiar furnicături în zona genitală. Aşa de puternic este acest atac de depersonalizare încât numeroşi bărbaţi caută să-şi strângă penisul pe toată durata atacului în aşa fel încât el să nu dispară prin retragerea în interior. Nevoia inspecţiei vizuale şi a atingerii organului genital este un maximum de confirmare a existenţei şi mărimii. Iată ce descrie Hsien (1965):

> *Dorinţa sexuală aproape irezistibilă îl apucă oricând el se simte mai bine; individul experimentează o stranie senzaţie de "goliciune" în abdomen atunci când are un contact sexual. El afirmă că, adesea îşi surprind penisul retrăgându-se în abdomen, moment în care devine foarte anxios şi de aceea îşi menţine penisul în tensiune. Strângându-şi penisul el va ameţi declanşând o formă severă de*

> *vertij, timp în care inima îi va bate cu putere. Timp de patru luni el va consuma în fiecare dimineaţă tornbiann (urină de băiat), ceea ce îi va fi de mare ajutor. De asemenea, el consideră că pe zi ce trece anusul său se retrage în abdomen iar noaptea va descoperi că penisul său s-a micşorat cu un centimetru şi pentru aceasta va trage de el după care va fi în sfârşit capabil să adoarmă (p. 8).*

Cultura populară chineză oferă unele puncte de reper pentru înţelegerea cauzelor sindromului koro (Hsien, 1965). Pentru malaiezieni, cuvântul koro înseamnă capul broaştei ţestoase. Timp de mulţi ani, chinezii au utilizat broasca ţestoasă ca simbol pentru longetivitatea şi vitalitatea unei persoane. De asemenea, există o evidentă legătură între capul longevivei broaşte şi penisul ca organ. Conform cu Yap (1964), teama pentru emisiile nocturne, pentru impotenţă şi debilitate în general a generat convingerea în koro. Această teamă a luat naştere din interacţiunea dintre, a) practicile de igienă sexuală şi cele adecvate performanţei sexuale şi, b) convingerile tradiţionale chineze despre echilibrul yang şi yin şi modul în care aceste umori afectează sănătatea fizică şi sexuală.

O combinaţie de factori psihologici, sociali şi culturali predispune individul la distorsiunea koro a imaginii de schemă corporală. De când această dezordine a fost corelată cu conceptele chineze de sexualitate, Kiev (1972) a sugerat că unul din factorii ce conduc la predispoziţia spre koro îl poate constitui imaturitatea, o natură dependentă cauză de conflicte Oedip nerezolvate. Convingerile culturale despre koro ca manifestare a irosirii esenţei masculine yang poate de asemenea să predispună o persoană care se simte vinovată din excesul sexual - stare de vinovăţie resimţită în general după masturbare -, spre un puternic atac de anxietate de tip koro.

Conceptele naturale despre koro exacerbează efectele psihologice ale acestui sindrom asupra individului care suferă din această cauză. Spre exemplu, în folclorul chinezesc se consideră că maladia koro este periculoasă şi se poate chiar muri din această cauză. Aspectele de teamă generată de această convingere pot abandona persoana ce experimentează anxietatea sexuală ce se asociază cu sentimentul de neajutorare şi este cuprinsă de panică.

Koro se distinge de alte stări de depersonalizare în care o persoană poate conştientiza că traversează o simplă "decorporare" datorată stresului prelungit. O persoană cu manifestare koro îşi menţine atenţia asupra condiţiei sale. Nu suferă de răspândire a tulburărilor emoţionale aşa că sindromul koro este o condiţie distinctă, o condiţie de "cultură-limitată" sau o dezordine etnică specifică culturii chineze.

Cu toate acestea, unele elemente ale manifestării koro cunosc forme paralele şi în alte culturi. Carstairs (1956) a descoperit o formă de tulburare psihologică în rândul bărbaţilor hindu ce cuprinde idei de genul yin-yang, concept corelat convingerii că pierderea spermei este un fenomen periculos pentru sănătatea bărbatului. Convingerile secolului XIX implică concepte similare. Sfaturile medicale oferite cu deosebită indulgenţă în privinţa sexului şi masturbării vor conduce individul spre stări de debilitate ori chiar de demenţă. Faptul că astfel de idei nu s-au dezvoltat ca o entitate de tulburări psihiatrice recunoscute de către civilizațiile euro-americane, ține probabil de vreun accident istoric.

Referinţe:

Carstairs, G.M. (1956). Hinjra and Jiran. *British Journal of Medical Psychology*, 19, 128.

Hsien, R. (1963). A consideration on Chinese concepts of illness and case illustrations. *Transcultural Psychiatry Research*, 15, 23-30.

Hsien, R. (1965). A study of the aetiology of koro in respect to the Chinese concept of illness. *International Journal of Social Psychiatry*, 2, 7 - 13.

Kiev, A. (1972). *Transcultural psychiatry*. New York: The Free Press.

Yap, P. M. (1964). Suk-yeong or koro - A culture-bound depersonalization syndrome. *The Bulletin of Hong Kong Medical Association,* 16, 1, 31-47.

Yap, P. M. (1965). Koro - A culture-bound depersonalization syndrome. *British Journal of Psychiatry*, 111, 43-50.

Teme de discuţii:

1. De ce a fost clasificat koro ca o tulburare de tip anxioasă?
2. Ce caracteristici ale culturii chineze îi determină pe victimele sindromului koro să depăşească aspectele ireale ale experienţei lor de depersonalizare?
3. Ce caracteristici individuale pot predispune bărbaţii ce locuiesc în sudul Chinei spre experienţa sindromului koro?

Pentru o explorare ulterioară:

1. La baza sindromului koro stau atât convingeri culturale cât şi anxietăţi sexuale. Găsiţi exemple de disfuncţii psihosexuale ce pot fi denumite după tipicul psihologiei vestice. Care sunt cauzele acestor dezordini?
2. Au fost identificate şi alte tulburări ce ţin de civilizaţii înguste, cum ar fi: *susto* (hispano-americană); shinkeishitu (japonez); latah sau imu (japonez); mal ojo (mexican-american); hiwa: itck (mohave India); muya-muyu (Quechua); moartea voodoo (răspândit); negi-negi (Africa); amok (Malaiezia); hsieh-ping (China); boufee delirante aigue (Haiti) şi pibloktoq (la eschimoşi). Descoperiţi un articol legat de unul din aceste aspecte psihiatrice.

Pentru o lectură suplimentară:

Simons, R. C.,& Hughes, C. C. (1985). *The culture-bound syndromes: Folk illnesses of psychiatric and anthropological interest.* Boston: D. Reidel. O descriere a unei varietăţi de tulburări mentale relaţionate de aspectele culturale şi analiza acestora în termeni ai clasificărilor psihiatriei occidentale

LASA-MA IN PACE !: PATERNURI ALE COOPERĂRII LA COMUNITATILE MEXICANE, AFRICANE ŞI ANGLO-AMERICANE ÎN CEEA CE PRIVEŞTE COOPERAREA

La ce nivel se regăseşte competiţia individuală ca fenomen determinat cultural? Sunt oamenii în mod normal orientaţi spre competiţie? Vor fi americanii mai puţin competitivi dacă condiţiile lor sociale s-ar schimba?

"**GATA CU GĂLĂGIA!** De ce copii nu vă înţelegeţi unul cu altul?" Aceasta este o frază deosebit de cunoscută în căminele americanilor. Americanii îşi doresc o viaţă de familie plină de cooperare dar experienţa lor reală face ca de multe ori familia să fie privită ca un joc nevinovat. Psihologii şi antropologii s-au întrebat dacă orientarea accentuată a americanilor pe direcţia individualismului şi competiţiei poate fi acuzată în parte pentru lipsa de cooperare ca atâtea alte modele ale societăţii. Alte câteva civilizaţii ne oferă contraste marcante. Să considerăm comunitatea Zuni din Arizona. După Ruth Benedict (1934), zunii accentuează pe conformitate şi cooperare până la punctul în care copilul să nu fie încurajat a-i depăşi pe ceilalţi. Mai degrabă ei le reamintesc copiilor să acorde celorlalţi o şansă pentru a se afirma. Obiceiurile lor religioase nu includ rugăciuni în scopuri personale ci constau exclusiv în recitarea rugăciunilor tradiţionale. Benedict

descrie dansul zunilor în termeni similari: "Dansul, asemeni ritualului lor poetic, este o constrângere monotonă a forţelor naturale realizată prin reiterare … Nu este nimic deosebit în aceasta. Este doar forţa cumulată cu ritmul, perfecţiunea a 40 de bărbăţi ce se mişcă sincron. (pag. 92- 93).

Alegerea liderilor politici la populaţia Zuni se face într-un mod cu totul deosebit faţă de americani. Ei nu vor alege vreodată indivizi remarcabili care îşi demonstrează superioritatea asupra altor candidaţi, prin uşurinţa cu care îşi găsesc răspunsurile la întrebări. Candidatul ideal pentru civilizaţia Zuni nu va demonstra mândrie şi spirit de competiţie ci mai degrabă va încerca să-i convingă şi pe alţii că aceea idee este o alegere mult mai bună pentru binele public. Zunii se opun cu adevărat competiţiei căci ei îşi prezintă singurul model al individualismului competitiv ca fiind vrăjitorul şi care face tot posibilul să se ridice deasupra maselor, fiind astfel o întrupare a unui spirit malefic. Conduita vrăjitorului în accepţiunea civilizaţiei Zuni este întrucâtva asemănătoare unor politicieni şi în spiritul de competiţie al unor tineri din aparatul executiv al SUA - mândru şi îngâmfat. Cetăţenii Zuni iau măsuri aspre asupra celor care sunt suspectaţi de a practica vrăjitoria. Ei îi ucid. Aşa că populaţia Zuni i-a în serios idealurile de cooperare non-competitivă, ei nu se mărginesc doar să viseze la astfel de idealuri, plini de nostalgie cum fac astăzi americanii, atunci când privesc în mod ireal adresarea unor vorbe plăcute familiei lor după o zi plină de confruntări.

Antropologii şi psihologii au evaluat influenţa a numeroşi factori pentru a înţelege de ce anumite culturi şi subculturi (variante locale a culturii principale) diferă prin comportamentele tip cooperare şi competiţie pe care le încurajează. De asemenea au examinat în ce mod cooperarea şi competiţia diferă în funcţie de variabilele vârstă şi sex şi desigur ei au urmărit în ce mod aşteptarea unei recompense pentru cooperare şi competiţie afectează performanţele indivizilor, de unde şi faptul că oamenii violează adesea idealurile civilizaţiei lor pentru recompensele expectate.

Unul din rezultatele obţinute referitor la indivizii din comunităţile urbane ale diferitelor societăţi au demonstrat o competitivitate crescută faţă de indivizii aparţinând aşezărilor mici sau mediilor

rurale. Studiile antropologice ne oferă variate explicaţii la acest fenomen. De exemplu, locuitorii aşezărilor mici se pot teme de un mod de viaţă caracterizat prin competitivitate - o pedeapsă semnificativă când succesul se bazează pe aprobarea celor din jur. Convingerile religioase sprijină cu mult mai bine cooperarea în interiorul comunităţii atunci când vecinii constituie un grup ce au acelaşi simbol de veneraţie. Şi comportamentul cooperant este plătit în viaţa rurală, astfel cei ce îşi ajută vecinii, vor fi ajutaţi de către ceilalţi când vor avea nevoie.

În 1970, Madsen şi Shapira au urmărit diferenţele subculturale dezvoltate în rândurile copiilor afro-, anglo-, mexicani-, americani, de vârste cuprinse între 7 şi 9 ani. Cercetătorii au găsit câteva diferenţe semnificative între aceste grupuri atunci când s-au considerat comportamentele tip cooperant versus cel competitiv. Atunci când grupurile aşteptau recompense pentru reuşita cooperării, copiii celor trei grupuri au manifestat o egală cooperare dar odată introdusă o premiere individuală alternativă, copiii tuturor grupurilor au devenit mult mai competitivi şi mai puţin cooperanţi iar aceasta s-a observat în mod particular la copiii afro- şi anglo-americani. Totuşi, diferenţele subculturale între aceste trei grupuri americane au fost mai neînsemnate decât diferenţele descoperite între copiii din chibuţurile şi non-chibuţurile din Israel (Shapira & Madsen, 1969) sau între copiii din satele şi oraşele din Mexico (Spiro, 1965).

De asemeni, Madsen şi Shapira se întrebau dacă aceste eşantioane asupra etnicilor americani diferă în mod semnificativ de eşantionul de copii din teritoriile rurale exterioare ale SUA şi la care rezultatele au confirmat ipoteza. Copiii satelor din Mexic diferă semnificativ de cele trei grupuri americane căci ei înclinau să-şi demonstreze comportamentul cooperant după cum şi copiii etnici americani îşi demonstrau competitivitatea. Adesea copiii americani se angajau în jocuri cu caracter agresiv, sălbatic, pline de strigături şi ţipete. Comportamentul lor era într-atât de competiţional că el chiar se suprapunea cu scopul de a dobândi premiile atunci când cooperarea era necesară. Copiii din mediul rural mexican au avut mai mult succes în câştigarea recompenselor din comportamentul cooperant. Contrastul dintre rural şi urban care distinge între copiii aşezărilor

urbane americane şi copiii aşezărilor rurale mexicane se vede clar în conduita celor din Mexic. Madsen şi Shapira (1970) au găsit că, acei copii ai aşezărilor urbane mexicane erau tot atât de competitivi ca şi cei afro-, anglo- şi mexican-americani.

Kagan şi Madsen (1971) au obţinut rezultate similare în experimente ulterioare cu copii anglo-, mexican-americani şi mexicani, la care au încercat să surprindă diferenţe după variabila vârstă în ceea ce priveşte cooperarea şi competiţia. Când copiilor li s-a cerut rezolvarea unor sarcini specifice adică anumite jocuri, cercetătorii au descoperit că acei copii cu vârste cuprinse între 4 şi 5 ani erau cu mult mai cooperanţi în relaţiile cu alţii decât copiii mai în vârstă, respectiv cei de 7 - 9 ani. Deosebit de interesant, creşterea competitivităţii dezvăluie ca un aspect al grupului ceea ce Erikson denumea etapa de dezvoltare a "industriei vs. inferiorităţii", perioadă în care copiii învaţă ori să fie competenţi şi efectivi în activităţile evaluate de adulţi ori declanşează sentimente de inferioritate. Dezvoltarea unei puternice şi înverşunate orientări a "Eu-lui" se declanşează la vârsta de 7 ani atât pentru americani cât şi pentru mexican-americani şi îi conduce la strategii de abordare iraţionale şi competiţionale chiar atunci când conduita cooperantă a fost mult mai mult recompensată.

Valorile culturale mexicane în ceea ce priveşte cooperarea produce unele separări, izolări vizavi de apariţia la copiii mexicani a autocentrismului, copii care aveau mult mai puţin spirit de competiţie decât oricare dintre copiii anglo-americani ori mexican-americani. Copiii anglo-americani îşi evidenţiau în acele studii caracterul deosebit de pronunţat al competiţiei pe când copiii mexican-americani erau întotdeauna pe un nivel intermediar între copiii mexicani şi cei anglo-americani. Cu alte cuvinte, strategiile de joc ale copiilor mexican-americani au dezvăluit influenţele ambelor lor moşteniri culturale.

Referinţe:

Benedict, R. (1934). Patterns of culture. Boston: Houghton Mifflin.

Kagan, S., & Madsen, M.C. (1971). Cooperation and competition of Mexican, mexican-American, and Anglo-American children of two ages under four instructional sets. *Developmental Psychology, 5, 32- 39*.

Madsen, M. C., & Shapira, A., (1970). Cooperative and competitive behavior of urban Afro-American, Mexican-American, and Mexican village children. *Developmental Psychology, 3, 16- 20*.

Shapira, A., & Madsen, M. C. (1969). Cooperative and competitive behavior of kibbutz and urban children in Israel. *Child Development, 40, 609-617*.

Spiro, M. E. (1965) Children of the Kibbutz. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Teme de discuţii:

1. Ce fapte evidente vin în sprijinul ideii că o anumită conduită de cooperare-competiţie este influenţată de mediul cultural în care trăiesc subiecţii?
2. De ce poate fi considerată orientarea competitivă a copiilor anglo-americani ca fiind factor de inadaptare?
3. Care ar fi explicaţia pentru diferenţele apărute în comportamentele cooperante ale diferitelor grupuri culturale?

Pentru o discuţie ulterioară:

1. Utilizând un joc ca mijloc experimental similar instrumentului descris de Kogan şi Madsen, reproduceţi experimentul lor, desfăşurat cu copiii de la grădiniţă şi de la şcoala elementară. Cum veţi compara subiecţii?

Bibliografie suplimentară:

Hsu, F. L. K. (1961). *Chinese and Americans: A study of two cultures*. New York: Henrry Schuman. Un studiu comparat realizat pe cultura americană şi cea chineză, cu subliniere pe rolurile contrastante ale competitivităţii şi cooperării şi interdependenţei.

Hsu, F. L. K. (1983). *Rugged individualism reconsidered: Essays in psychological anthropology*. Knoxville, TN: University of Tennessee Press. O colecţie de articole realizate de antropologul chinez, fiecare dintre aceste articole examinează aspecte ale spiritului individualismului competitiv american, evaluează particularităţi ale culturii americane.

Psihologie socială

POLIANDRIA - MULTIPLI SOŢI IN TIBET ŞI PAHARI, INDIA

Ce avantaje sau consecinte pot apare din punct de vedere sociologic ca doi sau mai multi fraţi să se căsătorească cu aceeaşi femeie ? Ce tensiuni dezvoltă o astfel de relaţie între fraţi ?

ESTE foarte rar pentru o femeie să deţină câţiva soţi. Probabil nu mai mult de 0.5% dintre tipurile de societăţi umane au practicat această formă de mariaj, denumit poliandrie, ca o formă de căsătorie generală sau preferată. Dar pretutindeni în Tibet şi în suprafeţele Hymalaiene din India, Nepal si Bhutan, poliandria era o formă acceptată de generaţii întregi. În acest areal, mariajul poliandric era în mod obişnuit unul în care o femeie se căsătorea cu doi sau mai multi fraţi. Oamenii acestei regiuni asemeni altor societăţi nu se limitau strict la poliandrie (Levine & Sangree, 1980). Acele comunităţi includeau familii de tip monogam, poligam şi poliandric. Unele familii erau chiar reunite în "grupuri de mariaje".

Goldstein (1979) a examinat poliandria în două regiuni Hymalaiene diferite - Valea Limi situată în NV Nepalului, şi în Pahari, într-o fermă cu suprafaţă muntoasă din India. Unul din scopurile acestui studiu era explicarea cărui fapt oamenii adoptau acest sistem de căsătorie. Toate grupurile ce practicau poliandria o făceau din anumite motive ? Putem găsi o explicaţie universală acestui şablon de mariaj ?

Westermarck (1894) sugera cu mult timp în urmă că poliandria este un mod de a micşora o populaţie ce trebuia să lupte cu resurse precare.

Poliandria de frate menţinea fraţii laolaltă şi creştea familia (ca număr) în ritm foarte scăzut, dată fiind situaţia, fraţii vor determina doar numărul de copii pe care unica lor soţie îi îngăduie. Tibet este ţinutul resurselor reduse şi cu o relativ mică productivitate. Goldstein consideră că poliandria de frate minimaliza nevoia de a segmenta parcelele şi reducea risipirea familiei ceea ce era cu totul altceva când fiecare frate ar fi avut o căsătorie monogamă. Aceasta garanta continuitatea unei singure familii ca un factor economic.

Din punct de vedere tehnic, oricare din fraţii familiei poliandrice din grupurile studiate de Goldstein putea solicita o parte din proprietatea familiei şi să-şi întemeieze o familie proprie, independentă. În interiorul familiei poliandrice, el era subordonat fraţilor mai vârstnici şi experimentaţi în tensionantele lupte între fraţi. În mod particular, ca tânăr soţ, el obţinea cu destulă greutate accesul sexual la soţia sa dacă diferenţa de vârstă între el şi cel mai în vârstă soţ era mare.

De asemenea, o mare diferenţă de vârstă ar fi putut crea o slabă compatibilitate între tânărul soţ şi soţie. De aceea, cel mai tânăr frate se găsea din punct de vedere psihologic ca fiind indezirabil şi captat într-o situaţie destul de frustrantă. Era ostaticul economicului prin care ar fi putut să-şi exercite un minim de control asupra situaţiei.

Oricum, în realitate, tinerii foarte rar optau spre un mod propriu de viaţă. În ciuda farmecului psihologic a alegerii ce trebuie să o facă, în realitate rămâneau în familie. În primul rând, însăşi familia se opunea dorinţei de a abandona familia poliandrică, considerând-o o formă de trădare economică.

Peste toate acestea, împărţirea soţiei elimina costul resurselor alocate familiei, costuri egale pe fiecare copil. În plus, acest sistem de mariaj avea avantajul că procura doar un set de succesori fiecărei generaţii. Cu o parcelă intactă a familiei, toti membrii familiei puteau beneficia de o mai bună calitate a vieţii şi de un statut social cu mult mai ridicat. În final, acei ce alegeau părăsirea unităţii familiei pentru a-şi stabili separat un mariaj pierdeau calitatea de membru în comunitate,

în familia comună şi înfruntau costurile regăsirii propriei independenţe.

Costurile personale de refacere a independenţei familiei erau probabil cel mai mare prag pentru intimidarea acestei opţiuni. Până în 1969 când China şi-a orientat politica spre Tibet, tinerilor fraţi le era aproape imposibil să părăsească corporaţia familială. Cultivarea în mod independent nu era o chestiune realizabilă în raritatea ţinuturilor bogate (creşterea animalelor era o sarcină imposibilă la o rată foarte înaltă de mortalitate a şeptelului). Chiar dacă cineva nu dorea să se căsătorească poliandric, existau alte câteva opţiuni destul de bune. Poliandria era o practică mult prea generală printre proprietari decât pentru săraci.

Familiile sărace subzistau prin plata muncii, olărit sau prin obligaţie, iar tânărul frate al unei familii proprietare care alegea să-şi întemeieze propriul mariaj şi o gospodărie, devenea astfel membru al acestei clase sociale sărace.

În ciuda potenţialului retardat al poliandriei, acest sistem oferea securitate economică, abundentă si prestigiu social. Familiile adepte ale poliandriei nu supravieţuiau pur şi simplu în asprul mediu Hymalaian. Mai degrabă, starea materială şi crearea unei identităţi a comunităţii le permiteau acestora accesul la un stil de viaţă bogată şi faimoasă. Poliandria maximizează potenţialul familiilor de a obţine bogăţie şi dorinţa lor de posesiuni materiale. Totuşi, aceste beneficii semnificative au decăzut după ce China a preluat Tibetul. Odată cu schimbarea guvernului au apărut şi dezvoltarea relaţiilor cu ţinuturile învecinate. Tibetanii erau capabili să câştige mai bine trăind departe de familiile lor. Noi oportunităţi apărute permiteau tinerilor fraţi să evadeze din restricţiile familiei lor, permiţându-le astfel să-şi conducă în mod realist destinul. Drept consecinţe, mariajele poliandrice au decăzut, iar simultan se dezvoltau în mod independent căminele monogame.

Goldstein a comparat poliandria Limi din Nepal cu modelul Pahari din India. La exterior, poliandria în Pahari seamănă foarte mult cu cea din Tibet şi descoperim aceleaşi diversităţi de mariaje în ambele societăţi: monogamie, poligamie şi poliandrie fraternală. Totuşi, rata

apariţiei poliandriei fraternale era mult mai scăzută în Pahari, unde grupul de mariaje era o formă deosebit de răspândită. În Pahari prestigiul grupului creştea dacă numărul de soţi creştea, aşa încât familiile poliginã şi poliandroginã erau dezirabile, de unde ambele tipuri de mariaje maximizează numărul de soţii pe bărbat. În Pahari, o barieră în calea dezvoltării mărimii familiei prin căsătorie o constituia plata unei taxe, aşa zisul "preţul miresei", o taxă pe mireasa familiei, ce vine ca o compensare pentru pierderea acestei capacităţi de producţie. În contrast cu aceste practici, în Tibet, fiecare nouă soţie vine cu o zestre ca aport la mariaj. Statutele sociale, respectul şi bogăţia sunt rezultate ale celor mai bune mariaje poligine. De fapt, la modul de poliandrie fraternală aderau familiile foarte sărace ce nu pot furniza mai mult decât o soţie.

În familiile prospere din Pahari, fratelui cel mai în vârstă îi revenea responsabilitatea găsirii unor soţii pentru fraţii mai tineri. Combinând poliginia cu poliandria, el îşi poate obţine o a doua soţie şi să-şi dezvolte statutul propriu în timp ce de asemenea procură o soţie fraţilor. Deci poliginia combinată cu poliandria s-au practicat din ce în ce mai mult când au prevalat condiţii economice favorabile. În contrast cu Limi, unde poliandria era practicată pentru a strânge averi, în Pahari se practica poliandria deoarece al doilea bărbat şi, respectiv cei mai tineri, erau prea săraci pentru a plăti "preţul miresei" ca să-şi obţină o soţie.

Levine (1988) a studiat poliandria într-un grup etnic tibetan, şi anume Nyinba, care trăia în NV Nepalului, o aspră regiune hymalaiană. Ea a descoperit că poliandria avea efecte profunde asupra vieţii sociale şi în mod particular asupra relaţiilor casnice.

Occidentalii gândesc că monogamia este ceva normal, chiar morală, un model de mariaj si înfăţişează bărbatul ca dorind în mod natural multiple tovărăşii care să-i aparţină în exclusivitate, aşa încât ei tind să caracterizeze poliandria ca fiind o aberaţie pe care bărbatul o va evita în mod sistematic. Cei nefamiliarizaţi cu ideea de poliandrie se aşteaptă ca viaţa casnică să contrasteze cu dominanţa masculină comună mariajelor de tip poliginic. Dar, Levin remarcă faptul că poliandria crează familia al cărui punct central este un grup de bărbaţi; în general fraţi, ceea ce le accentuează solidaritatea şi

controlul asupra vieţii economice a societăţii. Astfel, familiile tip poliandru sunt dominate de bărbaţi ce favorizează în locul femeilor, un sistem special de mostenire a proprietăţilor şi succesiune a poziţiei autorităţii în căminele lor. Un factor ce crează orientarea societăţii - poliandru în jurul bărbatului este faptul că femeia îşi părăseşte casa pentru a trăi cu soţii săi pe pământul moştenit de copii.

De asemenea, dezechilibrul bărbatului în familia poliandru a generat efecte profunde în repartiţia rolurilor pe sex, în special în diviziunea muncii. În Nyinba, "bărbatul s-a specializat în activităţi necesare subzistenţei, solicitându-i uneori străbaterea unor lungi distanţe, în timp ce soţiile lor supraveghează agricultura în sat." (Levine, 1988)

Din clipa când co-soţii sunt fraţi, înrudirea întăreşte, consolidează legăturile lor emoţionale în societatea Nyinba. Ei se identifică în ceea ce priveşte interesele economice şi se definesc unul pe altul ca nişte egali care au încredere unul în altul mai mult decât orice altceva. Înrudirea le determină statutul în comunitatea largă si tipurile de relaţii cu alţi membri ai comunităţii. Levine consideră că, "Apropierea prin înrudire devine un factor important pentru protejarea de către comitetul mutual al co-soţilor în mariajul de tip poliandru acesta fiind printre cele mai puternice motivaţii pentru cooperarea cu un mare număr de cămine din Nyinba."

În Nyinba, noţiunile de înrudire accentuează puternic pe relaţia între taţi şi copil. Fiecare frate din cadrul familiei se consideră pe sine ca fiind "tatăl real" al respectivului copil. Aceasta dovedeşte fundamentele organizării comunităţii ca modele de grupuri întinse, asociate prin legături de rudenie ce reliefează obligaţii sociale ce corespund diferitelor grade de rudenie.

Levine afirmă:

> "*Pentru Nyinba, noţiunile despre ereditate şi caracter tolerează practici ale endogamiei şi-o adevărată închidere faţă de lumea exterioară ... de asemenea, afişează un aranjament strâns bazat pe rudenie, în care nu-şi au loc cei din afară şi, întăreşte atitudinea separării pe criterii etnice. În fine, separarea etnică, explică mărginirea şi stratificarea, pe genul endogamic şi, totodată, restricţiile asupra migratiei."*

Divizarea rudelor împotriva non-rudelor se face simtită chiar şi în interiorul comunităţii. De exemplu, populaţia Nyinba identifică două straturi sociale în interiorul societăţii lor: descendenţi de înalt ordin ai fondatorilor satului, care au un statut de cetăţeni deplini şi proprietari de pământuri şi, descendenţi de ordin inferior, adevăraţi sclavi ce se spetesc muncind." Astfel, poliandria la populaţia Nyinba asemeni celei din Tibet şi India implică prezenţa unei importante clase, fapt surprins şi de Schuler (1987). Ea a evidenţiat o importantă particularitate prin examinarea aspectelor poliandriei, aspecte ce au fost mult timp neglijate de către alţi cercetători - statutul femeii în societăţile tip poliandru.

Schuler a studiat poliandria în Chumik, o societate în Tibet, similară celor studiate de Goldstein şi Levine. Schuler susţine că un important element al poliandriei este numărul mare de femei nemăritate. În Chumik cam 22% din femeile ce depăşesc 35 ani şi 28% din numărul celor de peste 45 ani nu au fost niciodată măritate. Deşi aceste cifre corespund foarte strâns cu ratele de non-căsătorie raportate şi despre alte societăti de tip poliandru, important este ceea ce se întâmplă acestor femei, fapt ce nu a stat dealtfel în atentia cercetătorilor. De fapt, cele mai multe studii asupra poliandriei s-au cufundat mai mult în discutarea poliandriei în ceea ce priveşte poziţia bărbatului, astfel că relevarea rolurilor femeii în definirea poliandriei a fost pe deplin neglijată.

Numeroşi scriitori au afirmat că femeia în cadrul mediului poliandru tibetan apare ca având un neobişnuit de înalt statut în comparaţie cu teritoriile învecinate cu orientare non-poliandru (Bell, 1928; Peissel, 1968).

Spre deosebire de India şi de teritoriile islamice, în organizarea de tip poliandru din Tibet, bărbatul şi femeia se unesc liber în public. Aceste organizaţii nu cunosc locuri de retragere a femei în intimitate. Femeia pare a fi sonoră şi influentă. Astfel, spectatorii şi-au asumat cel mai înalt statut.

Într-adevăr, un fapt ce poate pare a fi o evidenţă a înaltului lor statut, Schuler afirmă (revendică) că asemenea imagine incorectă exagerează poziţia femeii în structura de tip poliandru din Tibet. Se ignoră

implicaţiile pe care non-mariajul pe scară largă le are pentru status-ul femeii în aceste societăţi.

În societăţi precum Toda situată în sudul Indiei, Podisul Decan, pruncuciderea fetiţelor era o modalitate extinsă de a elimina "surplusul" de femei pe care poliandria le-a creat (Rivers, 1906). Nu este cazul şi în Tibet. Mai degrabă, în Tibet sunt mai mulţi bărbaţi necăsătoriţi decât femei, cei al căror rol economic le era vital pentru adaptarea societăţilor lor, mediului solicitat de munca unui număr extins de muncitori agricoli.

După Schuler, familiile din Chumik preferă în mod tipic o fetiţă ca prim nou-născut, căci fiica o poate ajuta pe mamă la lucru. Familiile preferă să-şi ţină fiicele acasă cât mai mult posibil, căci munca fetelor este importantă din punct de vedere economic. Familiile adoptă diverse strategii pentru a-şi păstra fetele nemăritate astfel ca ele să contribuie la munca în familie. Familiile pot chiar solicita rudelor prin aliantă să permită fiicei căsătorite să revină pe timpul zilei acasă pentru a munci sau pentru o perioadă mai întinsă în timpul sezonului de seceriş chiar după câţiva ani după ce fiica s-a căsătorit. Societatea Chumikwa nu agreează ideea de recăsătorire după un divorţ sau văduvie. Desigur, poliandria însăşi face imposibilă căsătoria pentru multe femei.

Femeia necăsătorită se angajează în diverse treburi aducătoare de venituri cum ar fi administrarea unui mic han, vânzarea de lichior distilat în casă, torsul şi ţeserea unor textile. Adesea, patronul familiilor bogate, angajează femei necăsătorite pentru munci specifice. Munca agricolă de sezon este o muncă ce se găseşte rar, iar femeia nemăritată este o resursă de muncă pentru această îndeletnicire. După Schuler, "chezăşia muncii şi grupurile de muncă numără în cea mai mare parte femei nemăritate. Este ceva impropriu femeii nemăritate să refuze oferte pentru munci temporare pe terenurile familiei din care provine. Atunci când femeia nemăritată este deosebit de săracă nu-şi poate îngădui în nici un caz să refuze o astfel de muncă. Faptul de a rămâne singură oferă femeii oportunitatea unei măreţe libertăţi decât s-ar fi bucurat ca femeie căsătorită. Dar pentru unele femei nemăritate este cam dificil şi de

aceea este de înţeles de ce femeia nu şi-ar dori în general această stare.

De când pământul familiei este moştenit de fii, dar lucrat de către femei, fiicele care nu se mărită devin membre, parte a acelei clase sociale inferioare de lucrători ai pământului, clasă general descrisă ca fiind descendenţii sclavilor timpurii. Aspra viaţă a femeii nemăritate ajută la menţinerea unui standard deosebit de confortabil şi a unui nivel social ridicat al proprietarilor de pământ şi al soţiilor lor. Prin statutul său, femeia nemăritată coboară pe scara socială fiecare copil pe care îl va avea şi astfel acel copil este declarat ilegitim. Aşa că această clasă inferioară ce cuprind rezerve de muncă se perpetuează ea însăşi, în număr mare prin decăderea socială a unui mare procentaj de femei ai fiecărei generaţii şi, prin adăugarea fiecărui nou-născut.

Referinţe:

Bell, C. (1902). The people of Tibet. Oxford: Claredon Press.

Levine, N. E. (1988), The dynamics of polyandry: Kinship, domesticy, and population on the Tibetan border. Chicago: University of Chicago Press

Levine, N. E.& Sangree, W.H.(!980). Conclusion: Asian and African systems of polyandry. Journal of Comparative Family Studies, 11, 385-410.

Goldstein, M. C. (1979). Pahari and Tibetan polyandry revisited. Ethnology, 17, 325 - 337.

Peissel, M. (1968). Mustang: A lost Tibetan kingdom. Londom: Collins and Harvill.

Rivers, W. H. R. (1906). The Todas. New York: MacMillan.

Schuler, S. R. (1987). The other side of polyandry: Property, stratification, and nonmarriage in the Nepal Himalayas. Boulder, CO: Westview Press.

Westermarck, E. R. (1894). The history of human marriage (3 vol.). New York: Macmillan. (Lucrarea originală a fost publicată în 1891)

Teme de discuţii:

1. La ce presiuni de ordin social trebuie să facă faţă populaţia tibetană referitor la când, cu cine şi unde să se căsătorească?
2. Se pare că există o ierarhie definită în mariajul de tip poliandric bazată pe diferenţa de vârstă. Din acest raport sau din alte studii referitoare la ordinea naşterii, ce putem concluziona despre poziţia celui mai tânăr frate din acest gen de căsătorie ?
3. Ce contraste descoperite între populaţia din Pahari şi cea din Tibet conferă un rol distinct căsătoriei poliandrice?

Pentru o discuţie ulterioară:

1. Cultura americană preferă căsătoriiile tip monogame ca formă acceptată pentru independenţă căminelor lor, situate adesea în locuri depărtate faţă de părinţii fiecăruia dintre soţi. Discutaţi asupra modului în care trebuie să se realizeze adaptarea socială la tehnologia noastră industrială. Explicaţi în ce mod

Pentru o lectură suplimentară:

Levine, N. E, (1988). *The dynamics of polyandry: Kinship, domesticity, and population on the Tibetan border*. Chicago: University of Chicago Press. O examinare a factorilor culturali şi sociali ai poliandriei, factori întâlniţi la populaţia Nyinba din nord-vestul Nepalului.

Schuler, S.R. (1987). *The other side of polyandry: Property, stratification, and nonmarriage in the Nepal Himalayas*. Boulder, CO: Westview Press. O analiză a căsătoriei poliandrice şi a rolului economic a femeii necăsătorite din Chumik, Tibet

Sexualitate

MIXUL DE GEN PRINTRE POPULAȚIA NATIVĂ NORD-AMERICANĂ

Sub ce circumstanțe se așteaptă o persoană să-și asume o rochie și/sau funcțiile sociale ale sexului opus?
În ce măsură se pot schimba rolurile genului vizavi de activitatea sexuală a unei persoane?

PENTRU multe grupuri de nord americani, berdache reprezintă un gen intermediar între genul masculin şi cel feminin (Calender & Kochens, 1983; Jacobs, 1968). Berdache este acea persoană care foloseşte rochii sau îndeplineşte ocupaţii sau manifestă comportamente (ori combinaţii ale acestora) caracteristice reprezentanţilor de sex opus şi ca urmare obţin un statut al unui gen distinct. Genul berdache este deosebit de comun în rândurile populaţiei americane native regiunilor din vestul SUA şi Canada. Acest gen este asumat de bărbaţi - aproape 113 clanuri distincte recunosc satutul de berdache pentru femei - iar femeile berdache au fost recunoscute în 130 de grupuri. Primele semne ale apariţiei genului berdache coboară în secolul XVI şi el încă mai există şi astăzi, deşi mai mult mascat, de când atitudinile vesticilor au descurajat practicarea rolului de berdache.

În cele mai multe grupuri adesea bărbaţii se îmbracă ca femeile iar femeile berdache ca bărbaţii, dar există totuşi şi abateri. De exemplu, tribul Pima nu permite îmbrăcarea rochiei dar se aşteaptă ca berdache să imite limbajul, comportamentul şi posturile sexului opus. în rândurile populaţiei Navajo, berdache se va îmbrăca ca bărbaţii pentru a face munca caracteristică bărbaţilor (de exemplu, la război şi la munca în pădure) şi precum femeile, pentru a îndeplini muncile pe

care femeile le execută în mod obişnuit (de exemplu se îngrijesc de focul din sobă şi de confecţionatul textilelor). În unele societăţi, cum ar fi Paiute, Wintu, Shoshoni, se permite indivizilor acestor comunităţi să aleagă dacă se vor îmbrăca ca femeie ori ca bărbat.

Un berdache nu va adopta în mod tipic toate rolurile sexului opus. Mai degrabă el sau ea combină anumite roluri asimilate de la ambele sexe; de aici obţinând un statut al unui gen distinct. Cultura oricărei societăţi în care s-a găsit genul berdache defineşte exact care dintre rolurile tradiţionale ale fiecărui gen a fost adoptat de către berdache. Aşa că există o mare varietate în modul cum va acţiona în diferite grupuri nord-americane (Davis & Whitten, 1987). Pentru unii, modul de îmbrăcare va fi total, pentru alţii doar parţial ori non-existent. În unele triburi, se aşteaptă ca berdache să fie heterosexual, în altele bisexual, homosexual sau asexuat. Probabil că cea mai consistentă expectaţie este că berdache va participa în mod frecvent la activităţile economice ce au fost derulate în mod normal de membrii de sex opus.

În cele mai multe dintre societăţile native americane, berdache joacă un important rol în viaţa religioasă. Adesea ei sunt tămăduitori religioşi ce se îngrijesc de cei nevoiaşi. Printre populaţia triburilor Teton şi Tewa, berdache pun nume copiilor în timpul ceremoniilor de botez. Indivizii berdache din California sunt responsabili pentru ritualurile de înmormântare şi de doliu. În triburile Marilor Câmpii există o credinţă comună precum că berdache pot oferi un sprijin supranatural soldaţilor în timpul luptelor. Elementul religios al statutului de berdache este de asemenea exprimat în ideea împărtăşită de multe triburi că, unei persoane îi poate fi atribuit un statut de berdache datorită viziunii. Povestirile create de către americanii nativi din sud-vest înfăţişează primele fiinţe umane ca fiind berdache.

Informaţiile despre comportamentul sexual al acestor berdache sunt limitate, în parte referindu-se la senzitivitate, dar în general este foarte greu de a descrie obiceiurile unei societăţi ce recunoaşte trei ori chiar patru genuri în limbajul acelei societăţi care nu are concepte decât pentru două. De exemplu, cele mai multe relatări despre activitatea sexuală a acelor berdache indieni americani din câmpii afirmă că homosexualitatea caracterizează forme de căsătorii între

berdache. Totuşi, în mod tipic, aceşti berdache nu permit relaţiile unuia cu celălalt. Obiceiurile sexuale la berdache în astfel de societate nu permit relaţii sexuale între persoane de acelaşi gen biologic ci între acele genuri definite distinct. Pe de altă parte, acei berdache din rândurile populaţiei Navajo şi Shoshoni se căsătoresc în mod obişnuit cu cineva de gen biologic opus deşi ei au relaţii sexuale atât cu bărbăţi cât şi cu femei din afara căsătoriei. Berdachii din populaţia Tewa Pueblo, chiar dacă par a fi bisexuali, ei nu au relaţii cu alţi berdache. Şi berdachii Zuni Pueblo par a fi asexuaţi de aici tendinţa de a întrupa atât elemente ale masculinităţii cât şi ale feminităţii şi nu au nevoie de un partener pentru a se completa pe sine. Berdachii din populaţia Ingalik sunt descrişi adesea ca fiind asexuaţi.

Deşi relatările variază în mare măsură de la un trib la altul, relaţiile sexuale între berdache şi alte persoane ce apar întâmplător în viaţa lor, se întâmplă arareori în mariajele stabile. La populaţiile Santee şi Teton din Dakota este permisă promiscuitatea dar nu este încurajată o relaţie sexuală de lungă durată sau mariajul. În rândurile populaţiei Crow, femei berdache sunt adesea căsătorite cu femei dar sunt aleşi şi câţiva bărbaţi berdache pentru căsătorie. Un bărbat berdache din tribul Hidatsa se poate căsători şi adopta un copil de la o persoană pe care el o va numi "mamă", iar în unele triburi, o femeie berdache în poziţia de "soţ" va căuta uneori bărbăţi non-berdache pentru a se căsători.

Instituţia berdache este înţeleasă greşit de către populaţia culturilor vestice ţn care berdache nu există. Descrieri timpuri se referă adesea la berdache ca fiind "hermafroditi", o noţiune ce este cu desăvârşire incorectă, până acum au fost mulţi berdache în societăţi care au recunoscut această explicaţie ca fiind un fenomen bipologic rar.

În mod similar, orientarea sexuală este neglijată în descrierile despre berdache. Comportamentul sexual al acestor berdache nu are acelaşi conţinut de la un trib la altul şi este de asemenea diferenţiat pe tot teritoriul Americii de nord, ca să putem afirma că am găsit un element definitoriu pentru statutul de berdache. În unele grupuri, părinţii îşi selectează copiii pentru a deveni berdache, selecţie realizată chiar din fragedă copilărie. De asemenea, studii amănunţite indică faptul că şi în societăţile în care adolescenţii adoptă roluri de

berdache, comportamentul homosexual tinde să fie mai degrabă un aspect secundar la schimbarea de gen decât cauza acestuia.

Unii teoreticieni sugerează că statutul bărbatului berdache este cea mai simplă modalitate pentru tinerii cu un scăzut grad de agresivitate care nu au înclinaţie spre rolul de soldat. Mai mult decât atât, multe triburi non-războinice cum ar fi cele din Marele Bazin, recunosc statutul de berdache în timp ce multe alte grupuri de războinici acceptă aceşti berdache ca persoane de rang social înalt faţă de acei bărbăţi, puţini la număr ce nutresc frica de război. Atunci când în 1892 soldaţii SUA aşteaptau să intre într-un sat Zuni pentru a-l aresta pe războinicul şef al zunilor, aceştia îl descriau ca fiind "cel mai mare şi cel mai puternic" din trib căutând să reziste soldaţilor (Roscoe, 1991). Nici unul din acele studii nu sugerează că bărbaţii berdache nu se încadrau riguros în rolul masculin. Berdachii cheyenne tratează rănile, aveau în grijă scalpurile şi organizau dansul ce urma atacului. Tetonii din Dakota îşi consultau berdachii pentru succesul în bătălie. Succesul repurtat în război era uneori atribuit amestecului acelor berdache.

Una dintre teoriile asupra devenirii berdachilor subliniază rolul economic ca fiind unul primordial. Berdachii sunt ceva comun în societăţile unde bărbatul şi femeia produc în mod distinct dar de egală importanţă în ceea ce priveşte veniturile fami;liei lor. De exemplu, printre indienii din Câmpii, femeile îngrijesc grădinile producând hrana principală ce constă din porumb, grâu şi dovlecei în timp ce bărbăţii vânează animale cum ar fi bizonii din care vor obţine nu doar carnea ci şi pielea, tendoanele şi oasele necesare în construirea unor importante scule. O familie căreia îi lipseşte un copil, trebuie să crească un copil indiferent de sex în spiritul berdache, ceea ce le poate procura beneficii economice. Interesul şi aptitudinile copiilor pentru munca caracteristică sexului opus trebuie să conducă în stilul de viaţă berdache. Bărbaţii berdache au avut abilităţi excepţionale în lucrul caracteristic al femeilor cum ar fi, gătitul, lucrul în casă, olărie şi grădinărit. Mai mult, femeia berdache manifestă predilecţie pentru vânătoare şi activităţi militare. Din cauză beneficiilor economice procurate de berdache, aceştia au un statut ce se bucură de respect. De exemplu, populaţia Navajo, în rândul cărora

berdache poate produce venituri atât ca femeie cât şi ca bărbat, priveşte familia întemeiată cun un berdache ca fiind un noroc, căci îi poate asigura bunăstarea.

După vârsta adultă, beneficiile economice ale acestor berdache persistă. Căminele bazate pe un mariaj între un bărbat şi un mascul berdache ori între o femeie normală şi o femeie berdache sunt în general bine constituite. Ca exemplu, printre variatele triburi de indieni ai câmpiei, cel mai înalt statut al bărbatului este cel de războinic care a reuşit suficient în munca de bărbat, ceea ce îi poate procura câteva soţii, bărbatul berdache căsătorindu-se în mod obişnuit printr-un mariaj heterosexual, formând o familie poligamă cu un înalt statut şi în acelaşi timp creând o mai mare flexibilitate economică căminului. Printr-un al doilea mariaj cu un mascul berdache, un tânăr aspirând la statutul de războinic poate ataca planul social mult mai rapid decât ar fi reuşit în alt mod. O soţie berdache ce poate coopera cu bărbatul ei la o muncă caracteristică bărbaţilor ori cu co-soţia sa la o muncă tipic feminină este o situaţie de asemenea acceptată.

Cultura SUA nu recunoaşte şi nu acceptă în mod formal echivalentul berdache. Conceptele americane tradiţionale asupra genului reflectă doar o distincţie biologică între genul masculin şi feminin. Credinţele culturale despre natura dominantă şi agresivă a bărbaţilor şi a structurii ascultătoare şi a abilităţii de educaţie manifestată de femei au susţinut printr-un accept juridic doar relaţiile heterosexuale. Aşa că stilurile de viaţă şi comportamentele ce nu se încadrează strict în această formulă au fost stigmatizate, în special acele ce au provocat rolul dominant al bărbatului asupra femeii. Cu toate acestea, în zilele noastre, femeia şi bărbatul au căpătat un statut similar în ceea ce priveşte planul economic american, americanii acceptând în cele din urmă cu caracter informal, alternativa statutului de berdache. De exzemplu, conceptul recent de persoane androgine ce defineşte acele persoane care au manifeste atât trăsături masculine cât şi feminine, reprezintă în mod clar o paralelă la conceptul de berdache. Conceptul vestic modern de "orientare sexuală" exprimă de asemenea în mod conştient că o relaţie nu este doar o simplă expresie a unei singure norme eerditare. Aşa că, probabil conceptul nativ american despre

trei sau mai multe genuri este mai puţin străin culturii SUA de astăzi decât a fost cu o generaţie în urmă.

Referinţe:

Callender. C.,& Kochems, L.M. (1983). The North American berdache. *Current Anthropology*, 24, 443- 470.

Davis, D. L.,&Whitten, R,G.(1987). The cross-cultural study of human sexuality. *Annual Review of Anthropology*, 1987. Annual Review.

Jacobs, S. (1986). Berdache: A brief review of the literature. *Colorado Anhropologist*, 1,25-40.

Roscoe, W. (1991). *The Zuni man-woman*. Albuquerque, NM: University of New Mexico Press.

Teme de discuţii:

1. Ce neînţelegere există referitor la originea tipului berdache?
2. în ce mod diferă berdache faţă de bisexualitate sau homosexualitate?
3. Dacă la americani, lesbienele şi homosexualii şi-au câştigat dreptul de a-şi întemeia o relaţie ca un mariaj legal, va fi mariajul homosexual mai bine înţeles ca o varietate de berdache? De ce da sau de ce nu?
4. Discutaţi despre comportamentele, orientările sexuale care sunt sau nu sunt acceptate în cultura d-voastră. Ce factori conduc la tolerarea acestora?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Ce chestiuni ridică instituţia berdache pentru a se ridica deasupra definiţiei homosexualităţii şi bisexualităţii în cultura americană? Vor fi homosexualii, lesbienele, bisexualii sau heterosexualii mai bine înţeleşi în problema genului biologic, a psihologiei sau chiar în ambele sensuri?

Bibliografie suplimentară:

Blackwood, E. (1986). *The many faces of homosexuality: Anthropological approaches to homosexual behavior*. New York: Harrington Park Press. This exceptional collection of articles includes several on berdache-like statuses in a variety of societes throughout the world.

Nanda, S. (1990). *Neither man nor woman: The Hijas of India*. Belmont, CA: Wadsworth. O survolare asupra berdachilor, ca grup religios al Indiei contemporane.

DIFERENȚE CULTURALE ÎN PROBLEMA GELOZIEI CU SUBSTRAT SEXUAL

Există culturi în care oamenii nu au experimentat gelozia sau oamenii sunt geloși în orice societate ?
Poate fi flirtul cauza unei gelozii în Rusia sau Iugoslavia și tot așa și în U.S.A. ?

CONFORM cu Ford şi Beach (1951), doar 53% din societăţile studiate de antropologi au reguli ce interzic soţilor relaţiile sexuale extramaritale. Cu mult timp în urmă, antropologii au arătat că există un număr de societăţi care permit sau chiar încurajează relaţiile sexuale, situaţii la care americanii le-ar răspunde prin gelozie.

De exemplu, după Rivers (1906), în regiunea Toda din sudul Podişului Decan din India, se consideră impropriu ca un bărbat să refuze cererea soţiei de a avea o afacere cu un alt bărbat. El nu va manifesta vreo gelozie la astfel de relaţii.

Oferind aceste exemple să înţelegem că gelozia nu este experimentată în toate societăţile sau o pot oamenii depăşi cu uşurinţă dacă ar fi socializaţi în mod corespunzător ?

Probabil că nu.

Reiss (1986) afirma că toate societăţile umane sunt pregătite în cazul unei gelozii pe relaţii sexuale intervenite în mariaj şi au reguli culturale pentru corectarea acestor neplăceri.

Hupka (1981) a realizat un studiu minuţios asupra geloziei în 92 de societăţi şi a găsit că în cele mai multe mariaje oamenii nutreau ideea

geloziei. În viziunea lui Reiss, gelozia există în toate tipurile de societăţi, dar oamenii se exprimă cu mult mai uşor în unele societăţi decât în altele. Efectele exprimării geloziei constau în determinarea limitelor grupului înlăuntrul cărora relaţiile sexuale sunt permise. Deci, când mariajul este foarte important pentru supravieţuirea oamenilor şi prosperitatea adulţilor, cultura lor va încuraja exprimarea geloziei. Conform cu Reiss, exprimarea geloziei de către bărbat şi femeie este de asemenea influenţată de încărcătura socială a relaţiei lor: este mai puţin probabil ca femeia să-şi exprime gelozia în societăţile în care statutul ei social este inferior bărbatului.

În mediile sociale unde există mai mult egalitarism, femeia are o încărcătură socială mai mare şi îşi exprimă mult mai eficient gelozia.

Culturile crează impresia că diferă nu doar în cât de multă gelozie manifestă oamenii şi în ce mod le place să o arate, cât şi prin comportamentele prin care o declanşează.

În multe culturi mariajele şi relaţiile sexuale sunt în mod foarte strict reglementate prin concepte de rudenie fapt nerelevant pentru tipurile de legături din SUA. De exemplu, în multe societăţi, cum ar fi la vechii evrei, i se cere bărbatului să se căsătorească cu văduva fratelui său, un obicei denumit levirate. În unele din aceste societăţi ce practică leviratul, o legătură amoroasă între soţie şi cumnatul său, relaţie derulată în timpul vieţii fratelui mai în vârstă, nu este considerată motiv de gelozie. Totuşi, în circumstanţe contrare o relaţie amoroasă între un tip şi soţia fratelui său mai mic a fost adesea cauza geloziei.

În cadrul populaţiei Nayar din India, soţul şi soţia nu împart întotdeauna aceeaşi rezidenţă, iar soţul îşi va vizita soţia la locuinţa ei. Ea îşi va concepe copilul cu diferiţi bărbaţi cu care va întreţine scurte relaţii. Şi totuşi aceasta nu este un motiv de gelozie pentru soţul real, care nu va obiecta pentru alegerea de către soţie şi a altor parteneri de sex. Totuşi, el îşi va exprima gelozia dacă soţia nu-şi manifestă interesul şi pentru el - fie în privinţă sexuală sau non-sexuală, în relaţiile lor personale.

Probabil că cele mai comune forme de manifestare a geloziei sunt comportamentele sexuale, dar tipurile specifice de comportament

care provoacă gelozia pe raţiuni sexuale diferă de la o cultură la alta. Cu toţii ne imaginăm cum am reacţiona sau ce am simţi surprinzându-ne partenerul (partenera) sărutându-se, îmbrăţişându-se sau înşelându-ne cu o terţă persoană. Dacă gelozia sexuală sau un aspect al geloziei este răspunsul nostru, vor răspunde oamenii în mod similar în oricare altă parte a lumii? Ar putea un comportament de genul flirtului, să aibă o însemnătate similară şi să provoace sentimente similare indiferent de tipul de cultură ? De asemenea, pare rezonabil ca un comportament al unei culturi ce este legitim şi nu ameninţă să nu fie considerat tot atât de favorabil în altă cultură ? Contextul în care un comportament îşi află locul şi însemnătatea atribuită acelui comportament afectează interpretarea conferită lui, care astfel devine sursa unui răspuns emoţional.

Bunk şi Hupka (1987) au examinat comportamentul generator de gelozie sexuală, studiu derulat în şapte naţiuni cu grade diferite de industrializare: Irlanda, Mexico, Olanda, Statele Unite, Ungaria, Uniunea Sovietică şi Iugoslavia. Cercetătorii au chestionat aproximativ 2.000 de studenţi, cu media de vârstă 20, 21 ani, administrându-le serii de întrebări referitoare la comportamente de genul, "*Când iubitul meu dansează cu altcineva mă simt tulburată"* sau "*Mă deranjează când îmi zăresc iubitul flirtând cu altcineva*". Studenţii şi-au manifestat gradul de aprobare pe o scală tip Likert cu 7 trepte. Principalele scoruri au fost calculate pentru fiecare tip de comportament ce indica care model particular de comportament provoacă în mod constant gelozia. Comparaţiile au fost realizate prin suprapunerea rezultatelor din fiecare ţară pentru a se vedea cât de universale sau specifice sunt fenomenele.

Bărbaţii şi femeile se distingeau numai prin reacţia la sărutul partenerului şi prin fanteziile sexuale. În toate naţiunile, femeile au înregistrat un grad mai mare de gelozie decât bărbaţii în ceea ce priveşte sărutul. Pe de altă parte, bărbaţii tuturor ţărilor au fost mult mai reactivi în ceea ce priveşte descrierea fanteziilor sexuale a partenerei din afara relaţiei. Bărbaţii şi femeile au indicat nivele similare de gelozie la flirturile partenerului lor. Populaţia de ambele sexe din toate ţările studiate au oferit răspunsuri nesemnificative în ceea ce priveşte dansul şi îmbrăţişarea. Atât femeile cât şi bărbaţii din

toate culturile au răspuns negativ vizavi de o relaţie sexuală între partener şi o terţă persoană.

Au existat diferenţe semnificative fiecărei naţiuni pentru diferiţii factori de gelozie. Nici una din ţări nu a fost mai pozitivă ori mai negativă decât o alta. Populaţia din teritoriile ex-Iugoslaviei au reacţionat cel mai puternic în ceea ce priveşte gelozia faţă de flirturi. Totuşi, toate naţiunile au arătat nivele foarte scăzute ale geloziei orientate spre săruturi. Studenţii din Ungaria au reacţionat într-un mod diametral opus. Ei şi-au exprimat un foarte mic grad de gelozie vis-a-vis de flirturi, dar mai ridicată faţă de săruturi. Dansul şi îmbrăţşsarea nu au fost considerate factori de tensiune de nici una din ţări.

Privitor la relaţiile sexuale, sovieticii s-au exprimat ca fiind cei mai geloşi faţă de celelalte naţii. Cu excepţia problemei relaţiei sexuale, mexicanii au indicat cea mai scăzută gelozie în raport cu celelalte popoare.

Răspunsurile cele mai încărcate de gelozie referitoare la fanteziile sexuale au venit din Olanda, dar chiar şi acolo au existat reacţii tipice ce au fost dealtfel cât se poate de domoale, ce au menţionat că bărbaţii erau cu mult mai plictisiţi de fanteziile partenerelor decât erau femeile.

În această cercetare ce a avut ca obiect gelozia sexuală, cercetătorii au descoperit cu mult mai multe similarităţi decât diferenţe între aceste naţiuni.

Flirturile şi legăturile sexuale ca interferenţe culturale au constituit cauze ale geloziei. Totuşi, au existat unele diferenţe culturale prin acţiunea cărora s-a generat în cea mai mare parte gelozie. În culturile de tip non-vestice, şabloanele comportamentale ce au generat gelozie sexuală au variat în mod considerabil, dar se pare că au acţionat în orice societate ce a evocat gelozia chiar dacă aceasta nu a fost considerată o formă apropiată de exprimare a geloziei.

Referinţe:

Buunk, B & Hupka, R. B. (1987). Cross-cultural differences in the elicitation of sexual jealousy. *Journal of Sex Research*, 23, 12-24.

Ford, C.S.,& Beach,F.A. (1951). *Patterns of sexual behavior*. New York: Harper & Row.

Hupka, R. B. (1981), Cultural determinants of jealosy. *Alternative Life-styles*, 4,310-356.

Reiss, I. R. (1986), *Journey into sexuality: An exploratory voyage*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall

Rivers, W. H. R. (1906) *The Todas*. New York: MacMillan.

Teme de discuţii:

1. Cum este susţinută ideea lui Reiss - că rolul geloziei este de a defini limitele grupului în cadrul căruia sexualitatea este permisă - de către difrenţele de exprimare a geloziei noastre în întâlnirile ocazionale, în legăturile permanente, în logodnă şi în căsătorie?
2. Ce concluzii generale puteţi desprinde din comportamentele ce se desprind din gelozia pe substrat sexual a studiilor lui Buunk şi Hupka realizat pe şapte naţiuni?

Pentru o dezbatere ulterioară:

1. Preluaţi întrebările despre gelozia sexuală folosite de Buunk şi Hupka şi regizaţi o mică cercetare asupra studenţilor din şcoala voastră. Corespund informaţiile din studiul vostru cu cele raportate de autori despre studenţii americani?

Bibliografie suplimentară:

Frayser, S. G. (1985). *Varieties of sexual experience: An anthropological perspective on human sexuality*. New Haven, CT: Human Resource Area Files Press. O abordare de intereferenţe culturale asupra sexualităţii umane.